Das philosophisch-ökonomische System des Marxismus.

92
ha

Das philosophisch-ökonomische System des Marxismus.

Unter Berücksichtigung
seiner Fortbildung und des Sozialismus überhaupt
dargestellt und kritisch beleuchtet

von

Dr. phil. et iur. Emil Hammacher,
Privatdozenten der Philosophie an der Universität Bonn.

Motto:

»Ich huldige einem fast absoluten ökonomischen Antidogmatismus. Wir wollen gemeinsam, wenn Sie zustimmen, die Gesetze der Gesellschaft suchen, die Art, wie sich diese Gesetze realisieren, den Fortschritt, gemäß welchem wir dazu gelangen, sie zu entdecken . . . . . Lassen Sie uns jeden Widerspruch entgegennehmen und ermuntern; lähmen wir alle Ausschließungen, allen Mystizismus; lassen Sie uns niemals eine Frage für erschöpft erachten, und wenn wir uns bis auf unser letztes Argument aufgebraucht haben, fangen wir von neuem an, mit Beredsamkeit und Ironie.«

(Proudhon an Marx.)

105126
24/9/10

Leipzig,
Verlag von Duncker & Humblot.
1909.

Alle Rechte vorbehalten.

Meiner Mutter.

Vorwort.

Ein neues Buch über das System des Marxismus bedarf an sich keiner besonderen Rechtfertigung. Denn noch immer ist der Kampf um seine sachliche Tragweite unausgefochten, wenn auch die Zahl der absoluten Anhänger gering ist, und zudem ist innerhalb derer, die sich ablehnend verhalten, der Grund ihrer Stellungnahme so verschieden, daß der Streit schon hieraus immer neue Nahrung erhält. Aber auch abgesehen von dieser allgemeinen Legitimation, zu der neben dem sachlichen auch der historische Gesichtspunkt tritt, beansprucht das vorliegende Buch Beachtung wegen des besonderen Blickpunktes, aus dem heraus es geschrieben ist. Eine kritische Gesamtdarstellung des Marxismus ist schon lange ein bisher unerfülltes Bedürfnis. Der Verfasser glaubt diese Aufgabe gelöst zu haben, ohne sich freilich zu verhehlen, daß die Methode seiner Darstellung und Kritik bei vielen Nationalökonomen auf heftigen Widerstand stoßen wird. Scheint doch der Fachphilosoph seine Kompetenz weit zu überschreiten, wenn er auch die ökonomischen Partieen des Marxismus zu bearbeiten sich unterfängt. Soweit dieser Einwand den Vorwurf mangelnder Sachkenntnis einschließt, soll das Buch für sich selbst sprechen. Zur Systematik sei nur folgendes bemerkt. Die Philosophie des Marxismus ist Ökonomie; denn darin besteht das Wesen der materialistischen Geschichtsauffassung. Daraus folgt aber, daß auch die Ökonomie des Marxismus zugleich Geschichtsphilosophie ist und daß daher die Kritik des Kapitalismus nur als Sonderfall der allgemeinen Gesetzmäßigkeit zu verstehen ist. Die Fäden aufzudecken, die durch dieses eigentümliche Wechselverhältnis und die damit zusammenhängenden heterogenen Motivreihen entstanden sind, und die hierdurch herbeigeführten Komplikationen und Widersprüche zu enthüllen, ist der leitende Gedanke des darstellenden Teiles. Er beansprucht deshalb selbständige Bedeutung, der die Bezeichnung: das »philosophisch-ökonomische« System gerecht zu werden sucht.

Der kritische Teil untersucht den sachlichen Gehalt des Marxismus unabhängig von der nachgewiesenen Verknüpfung metaphysischer und

empirischer Gedankengänge. Abgesehen von sorgfältiger Analyse, die stets einen auch nur relativen Wahrheitsgehalt zu bewahren sucht, glaube ich hierbei zuerst die Spaltung der Marxschen Schule (als eine Analogie zu der Geschichte des Hegelianismus), die Beispiele zur angewandten Geschichtsauffassung und die Fortbildung der Gedankenwelt überhaupt herangezogen zu haben. Schließlich habe ich mich überall bemüht, den Sozialismus im ganzen zu würdigen und seine Bedeutung sowie die Grundlinien seiner Weltauffassung in einem weiten historischen Rahmen zu zeichnen. Besonders habe ich dabei Proudhon und Rodbertus berücksichtigt. Das Schlußkapitel »Der Sozialismus als ethische Notwendigkeit« behandelt das Problem nur in Anlehnung, sonst aber losgelöst von den Ansprüchen des marxistischen Sozialismus.

Freilich waren diese Absichten nicht auszuführen, ohne den Umfang des Buches ungebührlich anschwellen zu lassen. Ich habe nach dieser Richtung nur eine Bitte an die Herren Kritiker, nicht eher zu verurteilen, als bis sie das Buch ganz gelesen haben. Die Sperrungen in den Zitaten stammen ausschließlich von mir.

Das als Motto verwandte Wort Proudhons bedeutet kein Bekenntnis zu seinen sozialphilosophischen oder ökonomischen Lehren, sondern eine zur Nachahmung auffordernde Anerkennung eines wirklich freien und vorurteilslosen Geistes, der den Dogmatismus auch dem eigenen System gegenüber ablegt und nur eine Richtschnur kennt: die Wahrheit.

Für Unterstützung bei der vorliegenden Arbeit — insbesondere zur Beschaffung der erforderlichen Literatur — bin ich den Herren Geheimrat Erdmann, Geheimrat Dietzel und Herrn Professor Dr. Schumacher, allen dreien in Bonn, verpflichtet. In der gleichen Richtung habe ich der Königl. Universitätsbibliothek in Bonn und der Stadtbibliothek in Cöln meinen Dank abzustatten.

Bonn, Mitte März 1909.

Emil Hammacher.

Inhaltsverzeichnis.

Seite

Einleitung 1

Erster Teil. Die Entwicklungsbedingungen des Marxismus . . . . . 7—96

Erstes Kapitel. Hegel 9

Zweites Kapitel. Die Spaltung der Hegelschen Schule 24
§ 1. Politische Opposition 24
§ 2. Religiös-philosophische Opposition 31

Drittes Kapitel. Marx und Engels als Feuerbachianer 39

Viertes Kapitel. Die Beziehungen zum Materialismus, Liberalismus und Sozialismus 50
§ 1. Die Anfänge der materialistischen Geschichtsauffassung vor Marx 50
§ 2. Die Geburtsstunde der materialistischen Geschichtsauffassung. . 66
§ 3. Der Abfall von Feuerbach und Proudhon. Die Anknüpfung an die klassische Werttheorie und ihre egalitäre Auslegung . . 78

Fünftes Kapitel. Die unmittelbaren Lehren der Zeitgeschichte 86
§ 1. Die Genesis des industriellen Kapitalismus 86
§ 2. Revolution oder Evolution? 91

Zweiter Teil. Das System des dialektischen Materialismus . . . . 97—388

Sechstes Kapitel. Allgemeinste Voraussetzungen 99

Siebentes Kapitel. Logik und Dialektik. 105

Achtes Kapitel. Die Wissenschaft der unbelebten und belebten Natur . 119
§ 1. Unbelebte Natur 119
§ 2. Belebte Natur 125

Neuntes Kapitel. Die historischen Wissenschaften. (Materialistische Geschichtsauffassung.) Allgemeines. 127

Zehntes Kapitel. Erster Teil der materialistischen Geschichtsauffassung: Soziale Statik 134
§ 1. Der ökonomische Unterbau 139
§ 2. Der ideologische Überbau. 169
§ 3. Die Rückwirkung 206

Elftes Kapitel. Die materialistische Geschichtsauffassung: Soziale Dynamik 211
§ 1. Die Gegensatz- und die logisch-ethische Widerspruchsentwicklung 211
§ 2. Die Konsequenzen der Dynamik 223

Zwölftes Kapitel. Die materialistische Geschichtsauffassung: Die einmalige Dialektik der Weltgeschichte. 231

Seite

Dreizehntes Kapitel. Die angewandte Theorie des historischen Materialismus I. 243
§ 1. Der induktiv allgemeine Inhalt der Geschichte 243
§ 2. Der Urkommunismus 258
§ 3. Die vorbürgerlichen Epochen 262

Vierzehntes Kapitel. Die angewandte Theorie. Erste Fortsetzung: Die bürgerliche Epoche 278
§ 1. Die einfache Kooperation und die Manufakturperiode 278
§ 2. Der Großkapitalismus 286
A. Die Methodologie des »Kapital« 287
B. Das System der Widersprüche im ersten Bande des »Kapital«. Die erste Sozialtheorie: Zunehmende Sozialisierung der Arbeit, zunehmende Kapitalisierung der Aneignung (Verelendungstheorie) 291
C. Die Verwandlung des Mehrwerts in Profit und das System der Widersprüche im zweiten und dritten Bande des »Kapital«. Die zweite Sozialtheorie: Zunehmende Sozialisierung der Arbeit und Aneignung 309
D. Die Spaltung des Profits in Zins, Unternehmergewinn und Grundrente. Marx und Stirner 331
E. Die dritte Sozialtheorie: Die Lehre von der zunehmenden Krisengefahr und vom kommenden Weltkrach 345
§ 3. Die Ideologie der bürgerlichen Epoche 352

Fünfzehntes Kapitel. Die angewandte Theorie. Zweite Fortsetzung: Der Zukunftsstaat 365

Dritter Teil. Kritik des Marxismus . . . . . 389—720

Sechzehntes Kapitel. Die logischen und metaphysischen Voraussetzungen 391

Siebzehntes Kapitel. Der Selbstwiderspruch der materialistischen Geschichtsauffassung 409

Achtzehntes Kapitel. Kritik der sozialen Statik 412
§ 1. Werttheorie und Geschichtsauffassung 412
§ 2. Die Gesetzmäßigkeit des ökonomischen Unterbaues 419
§ 3. Die Lehre vom Überbau 426
§ 4. Die materialistische Statik in der Literatur 456
§ 5. Der Wahrheitsgehalt der materialistischen Statik 482

Neunzehntes Kapitel. Kritik der Dialektik 498
§ 1. Allgemeines 498
§ 2. Die Dialektik in der Logik und den Naturwissenschaften . . . 506
§ 3. Die Dialektik in den historischen Wissenschaften (Soziale Dynamik) 511

Zwanzigstes Kapitel. Kritik der ökonomischen Theorien 533
§ 1. Allgemeines 533
§ 2. Die Werttheorie 535
§ 3. Die Mehrwert- und Verelendungstheorie 548
§ 4. Die Schicksale des Mehrwerts im dritten Bande des »Kapital« . 567
§ 5. Die Krisentheorie 585

Einundzwanzigstes Kapitel. Der Wahrheitsgehalt der angewandten Geschichtsauffassung 589
§ 1. Der Urkommunismus 589

Seite

§ 2. Die vorbürgerlichen Epochen 599
§ 3. Die bürgerliche Epoche 611
A. Die Kooperation und die Manufakturperiode 611
B. Die Entwicklung des Großkapitalismus und die kausale Notwendigkeit des Zukunftsstaates 616
C. Die Ideologie der bürgerlichen Epoche 642

Zweiundzwanzigstes Kapitel. Der Sozialismus als ethische Notwendigkeit 663
§ 1. Zur Problemstellung 663
§ 2. Der rechtsphilosophische Sozialismus. Die sozialisierenden Kantianer und die kantianisierenden Sozialisten. Der Sozialismus als unwissenschaftliches Postulat 668
§ 3. Das Grundproblem der Ethik 680
§ 4. Der Sozialismus als Kulturproblem 688
A. Allgemeines 688
B. Der Kapitalismus und seine natürliche Rangordnung. Sein Verhältnis zum Darwinismus 695
C. Der Sozialismus und die natürliche Rangordnung 704
§ 5. Die Reorganisation der Gesellschaft 711

Schlußwort. Gesamtwürdigung des Marxismus 721

Einleitung.

»Der Sozialismus,« sagt Masaryk[1], »ist zum Prüfsteine unseres Wissens und Gewissens geworden.« Und in der Tat ist dies in gewissem Sinne richtig. Rat- und verständnislos steht der Durchschnittsmensch vor jener gewaltigen Bewegung, die sich unter den verschiedenen Richtungen des Sozialismus als die sozialdemokratische kennzeichnet und als — mindestens praktisch — bedeutsamste Strömung das erste Interesse beansprucht. Wie man sich aber auch zu ihr stellen mag, eins kann man ihr nicht absprechen, das Großzügige, ja Unerhörte des Ganzen. Noch nie in der bekannten Geschichte des Menschengeschlechtes wurden solche Massen in fast allen Kulturländern in gesetzmäßiger Form planmäßig organisiert; noch nie stand eine soziale Klasse so bewußt und offen in scharfer und doch legaler Opposition gegen andere Gesellschaftsklassen.

Indem aber auch der sonst politisch oder wissenschaftlich Uninteressierte nach einem zureichenden Grunde hierfür suchte, ist es allmählich in das Gemeinbewußtsein übergegangen, daß der Marxismus — mit welchem Worte man den Inbegriff der theoretischen Überzeugungen des Proletariats bezeichnet — nicht eine bloße Kritik bestimmter wirtschaftlicher Erscheinungen ist: das Sektenartige, das der Sozialdemokratie anhaftet, ist nichts anderes als der Ausdruck dafür, daß ihre wissenschaftliche Grundlage, das Rüstzeug, das ihr die großen Führer Marx und Engels geschmiedet haben, in der Tat ein eigentümliches Gesamtbild des Wirklichen überhaupt, ein philosophisches System mithin behauptet.

Dies, die philosophischen Grundlagen des Marxismus zu untersuchen, ist der Ausgangspunkt des vorliegenden Buches. Denn nicht nur bieten sie ein selbständiges Interesse; erst von hier aus erhalten auch, wie wir beweisen werden, die ökonomischen Theorien diejenige Beleuchtung, die ihrer Eigenart zukommt.

[1] Masaryk, Die philosophischen und soziologischen Grundlagen des Marxismus, 1899, S. 2.

Die Methode der Untersuchung ergibt sich aus folgendem:

Eine bunte Mannigfaltigkeit geistiger und sozialer Strömungen ist es, die sich hier über einen großen Zeitraum hin ein Stelldichein geben; ideelle und materielle Momente sind wie in einem Brennpunkte merkwürdig vereinigt. Deshalb gestalten sich die Möglichkeiten des Begreifens am besten so, daß dem analytischen Eindringen eine Darstellung der allgemeinen Entwicklungsbedingungen vorauszugehen und zum Ausgangspunkte zu dienen hat. Aber die Reproduktion der Problemlage, wie sie die Urheber des Systems auffanden und als entscheidend auf sich wirken ließen, sie bleibt Mittel zum Zweck. Obzwar die vierziger Jahre, in denen der Marxismus wurzelt, eine ungewöhnlich interessante und für die Entwicklung der nachfolgenden Philosophie höchst bedeutsame Epoche bilden, so mag doch von Problemen, die wie der Gegenstand unserer Betrachtung mitten im lebendigen Fluß des Heute stehen, das Wort Nietzsches gelten: »Nur aus der höchsten Kraft der Gegenwart dürft Ihr das Vergangene deuten.« So ergibt sich einmal ein Hilfsmittel für die Darstellung des Systems, zugleich aber auch für seine Kritik.

Denn die Lehren des Marxismus, die man am besten unter der Gesamtbezeichnung des dialektischen Materialismus zusammenfaßt, erweisen sich so vielleicht als in naher Verwandtschaft stehend zu solchen, die das wissenschaftliche Denken der Gegenwart bereits verwirft. Die historische Ableitung bildet daher gleichzeitig das Fundament zu einer sachlichen Stellungnahme; der Sozialismus enthüllt sich uns so als ein notwendig vergeblicher Versuch, das rein wissenschaftlich zu beweisen, was seinen inneren Bedingungen nach der exakten Wissenschaft am fernsten steht, eben weil es sich um einen praktischen Blickpunkt zur Wirklichkeit des anschaulichen Lebens, um ethische Forderungen einer Weltanschauung handelt, die als solche einem ausschließlich logischen Beweise nur in der Idee zugänglich sind.

Damit ist nun auch gleichzeitig zugestanden, daß die Kausalerklärung des dialektischen Materialismus nicht vollständig gelingen kann. Denn gesetzt auch, es gebe jene allgemeingültige Gesetzmäßigkeit der Geschichte, wie sie unter manchen anderen Theorien der Hauptbestandteil jenes Systems, die materialistische Geschichtsauffassung behauptet, so kann doch niemals zwingend dargetan werden, daß es gerade eine bestimmte Persönlichkeit sein mußte, die kraft der ihr zuströmenden Motivation ein philosophisches System ausbildete. Wollte nämlich jemand noch leugnen, daß in den letzten theoretischen Fragen ein irrationaler Faktor mitspielt, eben das, was den eigentümlichen Reiz einer Per-

sönlichkeit ausmacht, so kombiniert doch jedenfalls der große Denker das, was auf ihn wirkt, zu einem qualitativ verschiedenen Ganzen. Zwar steht auch dieser letzte Wille nicht außerhalb des Kausalgesetzes, aber die innersten Triebfedern eines Menschen lassen unserer unvollkommenen Erkenntnis einen nicht auflösbaren Rest zurück.

Wenn also Marx' und Engels' spezielle Reaktionsfähigkeit auf Motive im folgenden vorausgesetzt, dementsprechend hier wenigstens kurz angedeutet werden muß, so ergibt sich freilich ein Zirkel. Die Kenntnis der psychischen Eigenart ist uns zur Hauptsache doch nur vermittelt durch die der wissenschaftlichen Ansichten, aus denen wir einen persönlichen Kern herausschälen; auch wissen wir nicht, ob nicht die Individualität des Denkens gerade durch die Zeitverhältnisse bedingt ist, deren Entwicklungsbedingungen erst aufzuspüren sind.

Die Lösung des Problems kann nur in einem tatsächlichen Versuche liegen, die Eigenschaften, die Marx und Engels zu ihrem Lebenswerke befähigten und die bei beiden selbst wieder charakteristisch verschieden sind, in aller Kürze festzustellen.

Was Marx auszeichnete, war seine eminente Veranlagung zu abstrakten Gedankengängen, die ihm, dem Sohne des jüdischen, philosophischen Interessen zugewandten Rechtsanwalts angeboren war. Wie ihm das Verständnis für feinere Nüancen fehlte, das komplizierter gebauten Naturen eigen ist und häufig zum Verderben gereicht, so lag umgekehrt seine Stärke in der Fähigkeit, in der Fülle des Einzelnen die großen, allgemeinen Gesichtspunkte herauszufinden und mit unerbittlicher Konsequenz einen einmal gewonnenen Gedanken durch die luftigen Höhen der Abstraktion hindurchzuführen. Wie Marx auf der Universität ohne nähere Kenntnis des Hegelschen Systems eine Rechtsphilosophie entwirft, die aus wenigen metaphysischen Sätzen abgeleitet wird, so kennzeichnet ihn überhaupt ein ehernes Verlangen, alles Wirkliche und sei es unter Vergewaltigung der Tatsachen unter einem allgemeingültigen Gesetz restlos zu begreifen; sein logischer Fanatismus sucht in ein einheitliches Schema zu pressen, was seiner Natur nach sich nicht fügen kann. Daneben darf aber nicht zu gering angeschlagen werden die wirkliche Teilnahme, die Marx für das Proletariat hatte. Wie er einmal seinen Vater um Verzeihung bittet, »wo oft das Herz geirrt zu haben scheint, während der kämpfende Geist es übertäubte[1]«, so ist es doch in letzter Linie die Empörung über die kapitalistische Ausbeutung, die ihn zum Theoretiker der Sozialdemokratie gemacht hat.

[1] Literarischer Nachlaß herausgegeben von Mehring, I, S. 20.

Seine mannigfachen Äußerungen, die im Widerspruch zu der angestrebten Wissenschaftlichkeit die herrschende Wirtschaftsverfassung ethisch herabzuziehen suchen, beweisen das zur Genüge; der »kämpfende Geist« hat im Grunde genommen niemals das Herz ganz zu übertäuben verstanden.

In dieser Hinsicht berührt sich Marx mit Engels, der im übrigen eine ganz andere Natur war. Ihm, dem Sohn eines Barmer Fabrikanten, der, in der Praxis groß geworden, das Elend der englischen Arbeiterbevölkerung aus eigener Anschauung kennen gelernt hatte, ist der Sozialismus in noch viel stärkerem Grade als bei Marx das Erzeugnis einer praktischen Stellungnahme zu den letzten Fragen des Seins; er war, wie Sombart es ausgedrückt hat, »ein guter Mensch[1]«, der, was ihm an Tiefe philosophischen Denkens abging, durch Breite, aber gleichzeitig auch durch größere Anschaulichkeit ersetzte. Wie Marx zu unnachgiebiger Einseitigkeit, so neigte Engels bei aller Prinzipientreue in seinen theoretischen Formulierungen doch, wie häufig zu zeigen sein wird, zu einer ungenauen Vermischung der Gegensätze. So schwere Nachteile es aber auch haben mußte, daß Engels sich nicht scheute über Fragen zu sprechen, in denen er nur Dilettant sein konnte, so darf man doch nicht vergessen, daß erst dieser Mut ihn zu einer Zeit, wo die Philosophie in der Geschichte der Philosophie aufzugehen drohte, befähigt hat, ein, wenn auch noch so unvollkommenes Gesamtbild des Wirklichen zu entwerfen; erst Engels hat die ökonomische Geschichtstheorie, die im Wesentlichen Marx' Verdienst ist, zu einem System des dialektischen Materialismus überhaupt erweitert.

Das Problem der Persönlichkeit ist indessen nur ein Ausschnitt aus dem der Geschichtsphilosophie überhaupt; wer also mit einem synthetischen Verfahren beginnt, der macht bei dem Problem des Marxismus notwendig einen Fehler. Wenn es wahr ist, daß alle Wissenschaft sich im Zirkel bewegt, weil eine gewisse Idee ihrer selbst ihrer Bearbeitung vorausgeht, so gilt dies im eminentesten Maße bei der Behandlung von Fragen, die, wie die zur Diskussion stehende, selbst im wesentlichen geschichtsphilosophischer Natur sind: Die Genesis der materialistischen Geschichtsauffassung schildern, setzt im Grunde genommen eine Stellungnahme zu ihr voraus, da man doch eine richtige Methode der historischen Untersuchung behauptet.

Falls aber jemand sich auf die bisher übliche als einen genügenden Rechtfertigungsgrund berufen möchte, so ist damit der Zirkel noch nicht

[1] Sombart, Friedrich Engels. Separatabdruck aus der »Zukunft« 1895, S. 35.

beendet. Hat die historische Grundlage den Zweck, auszuweisen, daß nach den Bedingungen der Problemlage mit Notwendigkeit ein System entstehen muß, so versteht sich hinwiederum von selbst, daß auch hier der Leser dem Autor vertrauen muß. Die Idee und der eigentliche Sinn einer Entwicklungsgeschichte kann immer erst post festum konstatiert werden und wird erst durch Würdigung des ganzen Lebenswerkes ermöglicht. Nur dem Kenner der Reifeperiode eröffnet sich der Blick für die noch so unvollkommenen Spuren, die von den Erstlingswerken zu ihr hinführen, wie Kant sagt: »Die Systeme erscheinen wie Gewürme durch generatio æquivoca, aus dem bloßen Zusammenfluß von aufgesammelten Begriffen anfangs verstümmelt, mit der Zeit vollständig gebildet worden zu sein, ob sie gleich alle insgesamt ihr Schema als den ursprünglichen Keim in der sich bloß auswickelnden Vernunft hatten[1]«.

Und nur so, unter diesem Zugeständnis, läßt sich einem letzten Einwand begegnen, daß nämlich die Einflüsse, denen der Denker ausgesetzt war, zwar vorhanden, aber zu kompliziert und deswegen nicht konstatierbar sind. Es schwingen stets höchst wichtige Motive mit, die aber deswegen unter der Bewußtseinsschwelle verlaufen, weil sie der Zeit allgemein eigentümlich sind als ihre geistige Atmosphäre, assoziative Zusammenhänge so fest verwachsen lassend, daß das Denken sie als selbstverständliche Voraussetzungen unbesehen hinnimmt. Auch hier setzt — soweit dies dem Späherblick des in anderen Anschauungen groß gewordenen Epigonen überhaupt gelingen mag — die Wertung der intimsten Einwirkungen, die dem Denker vielleicht gemeinsam sind mit solchen, von denen er sich nur wesensverschieden fühlte, eine Stellungnahme zu dem ganzen Systeme voraus. Ohne sie kann nicht beantwortet werden etwa die Frage, ob eine kausale Beziehung zwischen Schopenhauer und dem Marxismus anzunehmen ist, allgemein ausgedrückt, welche Bedeutung der dialektische Materialismus im Rahmen einer Geschichte der Probleme behauptet.

Wenn aber trotzdem dieses Verfahren den Vorzug verdient vor dem analytischen, deswegen weil man alsdann stets mit Begriffen und Anschauungen arbeiten müßte, die, wie etwa der Sinn der dialektischen Methode, doch wieder nur historisch dem Verständnis näher gebracht werden können, so ist der Zirkel am besten dahin aufzulösen: es gilt zunächst nur die unmittelbare Motivation aufzuzeigen, so wie sie in gewissem Grade wenigstens Marx und Engels selbst bewußt war; sind so die Wurzeln ihres Systems in dieser einigermaßen groben Form auf-

[1] Kant, Kritik der reinen Vernunft, 2. Aufl., S. 863.

gedeckt, erfolgt alsdann auf dieser Grundlage eine Darstellung ihrer Gesamtanschauungen vom Wirklichen.

Indem sich so der Blick weitet für die historische Bedingtheit ihres Systems überhaupt, sind zugleich die inneren Bedingungen aufgezeigt, unter denen eine kritische Stellungnahme erfolgen mußte und heute noch erfolgen muß. Nur so enthüllt sich uns aber auch zugleich das Bleibende und Wertvolle des Marxismus, das wir in unser Weltbild aufzunehmen haben.

Erster Teil.

Die Entwicklungsbedingungen des Marxismus.

Erstes Kapitel.

Hegel.

»Der moderne Sozialismus,« so beginnt Engels Hauptwerk, die Streitschrift gegen Dühring, »ist seinem Inhalte nach zunächst das Erzeugnis der Anschauung, einerseits der in der modernen Gesellschaft herrschenden Klassengegensätze von Besitzenden und Besitzlosen, Lohnarbeitern und Bourgeois, andererseits der in der Produktion herrschenden Anarchie ... Wie jede neue Theorie mußte er zunächst anknüpfen an das vorgefundene Gedankenmaterial, so sehr auch seine Wurzel in den ökonomischen Tatsachen lag[1]«.

Diese ideelle Motivation liegt zunächst in der deutschen philosophischen Spekulation.

Als Marx die Universität bezog und insbesondere seit seiner Immatrikulation in Berlin, die am 22. Oktober 1836 erfolgte[2], immer mehr Anteil an dem Geistesleben seines Volkes zu nehmen begann, herrschte in Deutschland ein repräsentativer Geist, der weit über den Kreis der philosophisch Interessierten Einfluß behauptete. Hegel war zwar schon mehrere Jahre tot, nichtsdestoweniger stand sein System des absoluten Idealismus in noch fast ungeschwächtem Ansehen. Von Hegel hat Marx die nachhaltigsten und bedeutsamsten Anregungen erfahren, er galt ihm später als der Philosoph überhaupt; mit gewissem Rechte konnte Engels im Jahre 1891 unter ein Bild Kants die Worte setzen: »Wir deutschen Sozialisten sind stolz darauf, nicht nur von Fourier, Saint-Simon und Owen, sondern auch von Kant, Fichte und Hegel abzustammen.« Es gilt daher kurz das Eigentümliche der uns heute so fremd gewordenen Spekulation festzuhalten.

Das gemeinsame Charakteristikum jener großartigen Gedankengebilde, die durch das Dreigestirn Fichte, Schelling, Hegel bezeichnet

[1] Engels, Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft, 5. Aufl. 1904, S. 1. Wir zitieren das Buch im folgenden als Antidühring.

[2] Lit. Nachlaß, I, S. 2.

werden, ist eine eigenartige Reaktion gegen Kant. Kant hatte die Unerkennbarkeit der Dinge an sich gelehrt, indem er die Wirklichkeit schied in Vorgestelltes und an sich Wirkliches, einem mundus sensibilis einen mundus intelligibilis gegenüberstellte, zu dessen Gliedern auch der Mensch gehört. Eben deswegen glaubte er die Erkenntnis auf die Erfahrung beschränken zu müssen, weil unser Verstand kraft seiner ursprünglichen Spontaneität die Affektionen, die wir vermöge unserer Sinnlichkeit von unbekannten Gegenständen erleiden, zur Welt des Erfahrbaren ordnet. Nicht aber diese kritische Selbstbescheidung, die uns heute mit Recht als das Wesentliche der Kantischen Philosophie gilt, war es, die jene idealistisch gesinnten, zu hohem Gedankenflug prädestinierten Denker anzog.

Vielmehr wie in einem Drama nach eingetretener Peripetie vor der Katastrophe alle Herrlichkeiten des Helden noch einmal zusammengefaßt werden, so setzte in diesem Augenblicke jene spekulative Philosophie ein, welche, so prinzipiell Unzulängliches wir heute in ihr finden mögen, doch den Glanzpunkt der ganzen deutschen Metaphysik bedeutete. Indem man dem von Kant offen gelassenen Problem nachging, ob nicht eine gemeinsame Wurzel für Sinnlichkeit und Verstand bestehe — nichts anderes wollte ja Fichte lösen — mußte man notwendig dazu kommen, die zentrale Stellung, die Kant den Erkentnisfunktionen des Menschen zugewiesen, zum Ausgangspunkte des Systems zu machen. Wenn Kant gelehrt hatte, daß alle Synthesis des Mannigfaltigen eine Verstandeshandlung, daß der Verstand selbst der Quell der Gesetze der Natur[1] sei und die Einheit der Natur nur in der transzendentalen Einheit der Apperception ihren Grund haben könne, so bogen die spekulativen Philosophen diese Lehre, die doch hinwiederum so viel Resignation auferlegte, zu einem anthropozentrischen Weltbilde überhaupt um. Der innerste Grund hierfür liegt aber darin, daß diese ganze Bewegung religiös inspiriert war, sind doch alle drei Philosophen von Haus aus Theologen gewesen. Der dürre Rationalismus und Deismus der Aufklärungsphilosophie wurde abgelöst durch den Pantheismus, jene dem sich der Gottheit verwandt fühlenden Denker adäquate Religionsform, die die Identität Gottes mit dem Inbegriffe aller Wirklichkeit behauptet.

Auch Kant war ja, durch die praktische Philosophie bestimmt, Metaphysiker geblieben. Hier glaubte er mit Zuversicht zurückgewinnen zu können, was der theoretischen Einsicht verborgen blieb; aber er war Dualist, indem er in der nur metaphysisch begründbaren Allgemein-

[1] Kritik der reinen Vernunft, 2. Aufl. S. 130, 1. Aufl. S. 127.

gültigkeit des kategorischen Imperativs die Spontaneität des intelligiblen Wesens der Sinnlichkeit unversöhnlich entgegenstellte. Um auch sie in ein transzendentes Weltbild aufzunehmen, bedurfte die Spekulation eines monistisch gerichteten Denkers. Die Philosophie, durch die Spinoza die Einheit des Wirklichen mit mathematischer Sicherheit zu erweisen geglaubt hatte, wurde damals im äußeren Anschluß an den Streit um Lessings Weltanschauung lebendig; von ihr lernte die Spekulation, daß es selbstverständlich doch ein Absolutes geben müsse, einen Urgrund alles Seins, der nur als einheitlich zu begreifen sei. Soviel hatte man freilich von der Kantischen Selbstbescheidung in sich aufgenommen: Dieses Vordringen bis zum Urquell aller Wirklichkeit ist nicht vermöge bloßer Reflexion zu erreichen. Das Absolute, das Fichte als absolutes Ich, Schelling als die Identität des Realen und Idealen, Hegel als absoluten Geist faßt, es öffnet sich nur dem, der ein besonderes dem Philosophen spezifisch zukommendes Organ mitbringt: die intellektuelle Anschauung, eine eigentümlich gedachte Vernunft, oder wie man sonst die Formen des intuitiven Denkens bezeichnete.

Die eigentümliche Schwierigkeit aber, in die jedes System der Emanationsphilosophie hineingeraten muß, nämlich den Anstoß zu erklären, vermöge dessen aus dem Absoluten die Fülle der konkreten Einzelheit wurde, dieses alte Problem suchte man zu lösen durch das eigenartige synthetische Verfahren der dialektischen Methode.

Auch hier lagen die Wurzeln in der Kantischen Vernunftkritik. Die Dreiteilung der Kategorien, die Kant streng durchgeführt hatte, über die, wie er selbst bemerkt, »sich artige Betrachtungen anstellen lassen, die vielleicht erhebliche Folgen in Ansehung der wissenschaftlichen Form aller Vernunfterkenntnisse haben könnten«, hat dem Schema These, Antithese und Synthese zum Vorbild gedient. »2. Anmerkung-Daß allerwärts eine Gleichzahl der Kategorien jeder Klasse, nämlich drei sind, welches ebensowohl zum Nachdenken auffordert, da sonst alle Einteilung apriori durch Begriffe Dichotomie sein muß. Dazu kommt aber noch, daß die dritte Kategorie allenthalben aus der Verbindung der zweiten mit der ersten ihrer Klasse entspringt«.

So erhält die dritte Kategorie eine eigentümliche Zwitterstellung; denn trotz ihrer Beziehung zu den beiden ersten hält Kant daran fest, daß sie »einen besonderen Aktus des Verstandes erfordert[1]«. Allmählich wird sie zum Range einer höheren Einheit erhoben. Am Schlusse der Einleitung zur Kritik der Urteilskraft verteidigt sich Kant: »Soll eine

[1] Kant, a. a. O. 2. Aufl. S. 109, 110, 111.

Einteilung apriori geschehen, so wird sie entweder analytisch sein, nach dem Satze des Widerspruchs und da ist sie jeder Zeit zweiteilig . . . . oder sie ist synthetisch; und wenn sie in diesem Falle aus Begriffen apriori soll geführt werden, so muß nach demjenigen, was zu der synthetischen Einheit überhaupt erforderlich ist, nämlich 1. Bedingung, 2. ein Bedingtes, 3. der Begriff, der aus der Vereinigung des Bedingten mit seiner Bedingung entspringt, die Einteilung notwendig Trichotomie sein.«

So war eine Deduktion aus dem Absoluten in Form der Trichotomie gegeben, brauchte man doch nur die Kantischen Kategorien metaphysisch umzubilden; aus bloßen Denkformen wurden so Schöpfungsformen des Wirklichen, von denen nicht immer klar herausgearbeitet wurde, ob sie nur symbolisch den Sinn einer Entwicklung oder eine wirkliche Realität darstellen sollten. Eine wesentliche Unterstützung erhielt diese Auffassung ferner durch die seit alters in der Logik überlieferte Gleichstellung des bejahenden und verneinenden Urteils. Bildete Kant die Kategorien nach Analogie der Urteilsformen, so konnte man in der Übertragung auf metaphysische Realitäten auch hier Positives und Negatives koordinieren und in nahe Berührung zueinander bringen; ja man durfte hoffen, durch bloße Entwicklung aller Seiten des Positiven etwas Negatives und durch die des Negativen etwas Positives zu erhalten.

Dazu ein letztes. Wollte man die Grenzen, die Kant dem Erkennen gezogen hatte, nicht anerkennen, konnte man andererseits nicht wegleugnen, was er in der transzendentalen Dialektik aufgezeigt hatte, daß nämlich die Vernunft, als Organon benutzt, zu Widersprüchen führt, so wurde man von selbst darauf geleitet, das Wesen aller Dinge im Widerspruch zu sehen.

Auf diese Weise gelangte Fichte zu seinen drei Grundsätzen, die das erste Beispiel der dialektischen Methode darstellen. Das reine Ich, das nicht blos Kants Einheit der Apperception ist, die alle Bewußtseinsakte begleitet, sondern als Selbstbewußtsein ein ursprüngliches Tun bedeutet, setzt schlechthin sein eigenes Sein. Die Tatsache des Nicht-Ich aber, welche sich auf dem Standpunkte der theoretischen Philosophie nur aus dem Inhalte des empirischen Bewußtseins feststellen läßt, erklärt sich in der praktischen Philosophie: »Wir sind, weil wir sollen. Die Welt ist das versinnlichte Material der Pflicht.« Indem also das Ich, um handeln zu können, aus sich heraustritt, lautet der zweite antithetische Grundsatz: dem Ich wird schlechthin entgegengesetzt ein Nicht-Ich. Beide Sätze aber verlangen, da sie sich gegenseitig einschränken, eine

Synthese, in der dann Fichte den Gipfelpunkt aller philosophischen Erkenntnis erklommen zu haben glaubte: »Das Ich setzt im Ich dem teilbaren Ich ein teilbares Nicht-Ich entgegen«.

Während Fichte auf Grund dieser Voraussetzungen mittels »der produktiven Einbildungskraft« die Welt als Vorstellung deduzieren zu können vermeinte, fühlte sich Schelling, gleich Goethe eine Persönlichkeit von ästhetischer Grundstimmung, durch Fichtes Degradation der Natur abgestoßen; er, der wie der Dichterfürst allem Mechanischen abhold sich unter den Einfluß der energetischen Naturauffassung stellte, mit der Kant in den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaften die Materie als Krafteinheit behauptet hatte, kam so in seiner zweiten Periode dazu, die Identität von Natur und Geist, von Realem und Idealem in einem absoluten Indifferenzpunkt zu behaupten. Ob zwar alle derartige spekulative Systeme spiritualistisch gerichtet sind, weil sie ja nicht anders können, als das Transzendente nach Analogie des eigenen Innern zu deuten, so ist doch erst Schellings System nicht nur dogmatischer Rationalismus, sondern eigentliche Identitätsphilosophie, d. h. In-eins-setzung von Objekt und Subjekt. Hegel endlich, der auch insofern den Abschluß dieser ganzen Entwicklung bezeichnet, als er das Wesentliche der Philosophie seiner Vorgänger zusammenfaßt, verbindet Schellings Identitätssystem mit Fichtes Dialektik zu einem neuen System des logischen Idealismus.

Wenn Schelling Natur und Geist koordiniert hatte, so ist für Hegel die bedeutsamste Wahrheit die, daß das Absolute nur Geist sein könne. Ihm ist daher die Identität von Denken und Sein, die Erkennbarkeit des letzten Seins-Grundes deswegen selbstverständlich, da alles Wirkliche nur Symbol eines geistig Wirklichen, die ganze Welt nur gedanklich, begrifflich zu deuten ist. Insofern aber das Wesen des Geistes Freiheit, Lebendigkeit und Entwicklung ist, ist nicht Schellings absolute Ruhe der Einheit der Gegensätze, jene »Nacht, worin, wie man zu sagen pflegt, alle Kühe schwarz sind[1]«, ein möglicher Ausgangspunkt; vielmehr gilt es, das Wirkliche aufzufassen als einen in dialektischer Form sich vollziehenden Prozeß, der aufzeigt, wie der Geist, die Idee oder auch Gott vom reinen Ansichsein hindurch durch die Natur, ihr Anderssein, zum An- und Fürsichsein, d. h. zum Selbstbewußtsein aufsteigt.

»Die Definition des Absoluten,« sagt Hegel, »daß es die Idee ist, ist nun selbst absolut. Alle bisherigen Definitionen gehen in diese zurück. Die Idee ist die Wahrheit . . . . Die Idee selbst ist nicht zu

[1] Hegel, Phänomenologie des Geistes XIX.

nehmen als eine Idee von irgend etwas, sowenig als der Begriff als bestimmter Begriff. Das Absolute ist die allgemeine und eine Idee, welche als urteilend sich zum System der bestimmten Ideen besondert, die aber nur das sind, in die eine Idee, in die Wahrheit zurückzugehen.« Wenn die Idee als »die absolute Einheit des Begriffs und der Objektivität[1]« der höchste und umfassendste Gedanke überhaupt ist, so ist alles Einzelwirkliche zu verstehen aus dem, was sich als allgemeiner Gedankeninhalt offenbart, aus dem Begriff. »Der Begriff ist das Freie als die für sich seiende substantielle Macht und ist Totalität, indem jedes der Momente das Ganze ist, das er ist, und als ungetrennte Einheit mit ihm gesetzt; so ist er in seiner Identität mit sich das an und für sich Bestimmte[2]«. »Das Allgemeine enthält .... den Wert der Sache, das Wesentliche, das Innere, das Wahre[3]«. Dieser Begriff ist aber nicht der abstrakte, unanschauliche der Reflexion, noch der unmittelbar konkrete Schellings, er ist vielmehr konkret als Einheit des Mannigfaltigen. »Der Begriff ist das schlechthin Konkrete[4]«; das »Vernünftige ist, ob es wohl ein Gedachtes und Abstraktes ist, zugleich ein Konkretes, weil es nicht einfache formelle Einheit, sondern Einheit unterschiedener Bestimmungen ist[5]. »Der freie und wahrhafte Gedanke ist in sich konkret, und so ist er Idee und in seiner ganzen Allgemeinheit die Idee oder das Absolute. Die Wissenschaft derselben ist wesentlich System, weil das Wahre als konkret nur als in sich entfaltend und in Einheit zusammennehmend und haltend, d. h. als Totalität ist[6]«. »Wenn nun Aufgabe der Philosophie die Ableitung ihres ganzen Inhalts aus dem einfachen Begriff ist[7], so kommt es darauf an, alle Bestimmungen des Begriffs zu entwickeln, er entläßt, wie Hegel gewöhnlich sagt, seine Momente aus sich. Schon durch das bloße Nachdenken wird der Gegenstand verändert: »Durch das Nachdenken wird an der Art, wie der Inhalt zunächst in der Empfindung, Anschauung, Vorstellung ist, etwas verändert; es ist somit nur vermittelst einer Veränderung, daß die wahre Natur des Gegenstandes zum Bewußtsein kommt[8]«. So ist der Grundsatz der Identität, wie der des Widerspruchs als Grundsatz des Denkens aufgefaßt, überhaupt aufzuheben; der Begriff selbst ist Eigenbewegung und Entwicklung. »Das

---

[1] Hegel, Enzyklopädie der philos. Wissensch. § 213.
[2] Hegel, a. a. O. § 160.
[3] Hegel, a. a. O. § 21.
[4] Hegel, a. a. O. § 164.
[5] Hegel, a. a. O. § 82.
[6] Hegel, a. a. O. § 14.
[7] Hegel, Rechtsphil. § 279.
[8] Hegel, Enzyklopädie § 22.

Fortgehen des Begriffs ist nicht mehr Übergehen noch Scheinen in anderes, sondern Entwicklung, indem das Unterschiedene unmittelbar zugleich als das Identische miteinander und mit dem Ganzen gesetzt, die Bestimmtheit als ein freies Sein des ganzen Begriffs ist[1]«. »Der Begriff oder konkreter gesprochen die Idee hat wesentlich das an sich, sich zu unterscheiden und sich negativ zu setzen[2]«. Insofern nun aber die alsdann notwendig werdende Synthese der Gegensätze als erstes Glied in einem neuen Schema dient, wiederholt sich das Spiel, sich bis ins Unendliche fortsetzend; alles Starre, Feste löst sich auf im Flusse eines logischen oder realen Werdens. Ermöglicht aber wird diese dialektische Auffassung durch die oben festgestellte Wertschätzung des Negativen, die den Begriff nicht in ein leeres Nichts, sondern in höhere Formen übergehen läßt. Barth hat an Hegels Satz aus der Logik erinnert[3]: »Das Negative ist in einer umschlossenen Sphäre gehalten, worin das, was das Eine nicht ist, etwas Bestimmtes ist,« und in der Enzyklopädie sagt Hegel: »Die Dialektik hat ein positives Resultat, weil sie einen bestimmten Inhalt hat, oder weil ihr Resultat wahrhaft nicht das leere, abstrakte Nichts, sondern die Negation von gewissen Bestimmungen ist, welche im Resultat eben deswegen enthalten sind, weil dies nicht ein unmittelbares Nichts, sondern ein Resultat ist[4]«.

Was für den Begriff, gilt für alles Wirkliche, da es ja gedanklicher Inhalt ist, Logik und Ontologie in eins fallen. Rückhaltlos soll der Betrachter sich dem hingeben, was Hegel die Selbstbewegung des Begriffes nennt, jener immanenten Entwicklung, die von der Negation zu immer neuen Synthesen führt. »In ihrer eigentümlichen Bestimmtheit ist die Dialektik vielmehr die eigene wahrhafte Natur der Verstandesbestimmungen, der Dinge und des Endlichen überhaupt . . . Die Dialektik ist das immanente Hinausgehen, worin die Einseitigkeit und Beschränktheit der Verstandesbestimmungen sich als das, was sie ist, nämlich als ihre Negation darstellt. Alles Endliche ist dies, sich selbst aufzuheben. Das Dialektische macht daher die bewegende Seele des wissenschaftlichen Fortgehens aus, und ist das Prinzip, wodurch allein immanenter Zusammenhang und Notwendigkeit in den Inhalt der Wissen-

[1] Hegel, a. a. O. § 161.

[2] Hegel, Rechtsphil. § 139.

[3] Barth, Geschichtsph. Hegels und der Hegelianer S. 7; bei Hegel, Logik III. S. 83.

[4] Hegel, Enzyklopädie § 82. Vgl. ferner Vorrede zur Phänomenologie: »Als Resultat aufgefaßt, ist es (das Negative) das aus dieser Bewegung herkommende, das bestimmte Negative, und hiermit ebenso ein bestimmter Inhalt« (S. LXXIV).

schaft kommt[1]«. »Diese Dialektik ist nicht äußeres Tun eines subjektiven Denkens, sondern die eigene Seele des Inhalts, die organisch ihre Zweige und Früchte hervortreibt. Dieser Entwicklung der Idee als eigener Tätigkeit ihrer Vernunft sieht das Denken als subjektives, ohne seinerseits eine Zutat hinzuzufügen, nur zu[2]«. Wie Denken und Sein, so fallen demnach auch Form und Inhalt zusammen; die dialektische Methode ist Ausdruck für den vernunftmäßigen Inhalt selbst.

»Die Form in ihrer konkretesten Bedeutung ist die Vernunft als begreifendes Erkennen und der Inhalt die Vernunft als das substantielle Wesen der sittlichen wie der natürlichen Wirklichkeit; die bewußte Identität der beiden ist die philosophische Idee[3]«. Auf diese Weise entsteht eine Auffassung, die aus optimistischen und pessimistischen Elementen gleichmäßig gemischt ist; indem nichts anerkannt wird, was nicht vergänglich ist, gilt doch jede begriffliche Wirklichkeit als ein notwendiger Durchgangspunkt zu einer immer neuen Entwicklungsstufe des Geistes. Der alte, in der griechischen Philosophie durch Heraklit und die Eleaten geführte Streit erneuert sich so in dem Gegensatz zwischen Hegel und dem gleichzeitig wirkenden Herbart, der Streit zwischen denen, die nur das Werden im Sein, und denen, die ein unveränderliches Sein behaupten, die »metaphysische bloße Verstandesansicht der Vernunftgegenstände«, wie sie Hegel nennt, ihr vorwerfend, daß »diese Metaphysik Dogmatismus wurde, weil sie nach der Natur der endlichen Bestimmungen annehmen mußte, daß von zwei entgegengesetzten Behauptungen . . . die eine wahr, die andere falsch sein müsse[4]«. Vielmehr ist die absolute Idee selbst nur als ein unendlicher Prozeß zu begreifen, als eine Spaltung und Entäußerung aus einer ursprünglichen Identität bis hinan zur Selbsterkenntnis. Freilich darf man Hegel nicht des Ungedankens bezichtigen, als ob die in der Logik geschilderte Entwicklung der Idee in ihrem Ansichsein vom reinen bestimmungslosen Sein oder Nichts bis hinauf zu der Stufe, wo sie die Natur als ihr Anderssein aus sich entläßt, ein wirkliches. vorweltliches Geschehen involvierte; es ist vielmehr nur eine logische Verdeutlichung dessen, wie wir uns den Sinn, der im Entstehen der Welt liegt, vorstellen können. Da aber andererseits die logischen Kategorien solche der Wirklichkeit überhaupt sind, so sind Mißverständnisse unvermeidlich.

Die Glanzleistung Hegels liegt denn auch erst auf dem Gebiete,

---

[1] Hegel, a. a. O. § 81.
[2] Hegel, Rechtsphil. § 31.
[3] Hegel, Vorrede zur Rechtsphil.
[4] Hegel, Enzyklopädie §§ 27, 32.

das die Idee in ihrer Rückkehr zu sich selbst betrachtet, in der nunmehr sich zum Selbstbewußtsein durchringenden Form. Die Philosophie des Geistes ist selbst wieder trichotomisch gegliedert und zerfällt in die Lehre vom subjektiven, objektiven und absoluten Geist. Brachte die Lehre vom Beisichsein des Geistes, dessen Stufen Anthropologie, Phänomenologie und Psychologie sind, keine neue Disziplin, so übte die im wesentlichen in der Rechtsphilosophie enthaltene Lehre vom objektiven Geist einen um so nachhaltigeren Einfluß: hier behauptet die dialektische Methode einen für Deutschland damals ganz neuen und überaus fruchtbaren Gedanken, daß nämlich ein überindividueller, gesetzmäßiger Zusammenhang des menschlichen Beisammenlebens besteht, daß demnach der Gegenstand der geschichtlichen Betrachtung das Allgemeine sei. Die Entwicklung aber ist keine psychische, sondern eine rein objektive Gesetzmäßigkeit, deswegen weil es sich um eine Offenbarung der Idee selbst handelt. »Die Freiheit, zur Wirklichkeit einer Welt gestaltet, erhält die Form von Notwendigkeit, deren substantieller Zusammenhang als die Macht, das Anerkanntsein, d. h. ihr Gelten im Bewußtsein ist[1]«.

Das Recht, in dem der Geist zu äußerer, und die Moralität, in der er zur inneren Freiheit gelangt, erschöpfen sein Wesen nicht; vielmehr ist eine Synthese erforderlich, eine sowohl objektive als subjektive Wirklichkeit, »die konkrete Identität des Guten und des subjektiven Willens[2]«, welche Hegel Sittlichkeit nennt und dialektisch in Familie, bürgerliche Gesellschaft und Staat gliedert.

»Diese Substantialität (der Familie) geht in den Verlust ihrer Einheit, in die Entzweiung und in den Standpunkt des relativen über und ist so bürgerliche Gesellschaft[3]«. Hier wird der Einzelne als selbständiges Glied der Gemeinschaft angesehen: »Die konkrete Person, die sich als besondere Zweck ist, als ein Ganzes von Bedürfnissen und eine Vermischung von Naturnotwendigkeit und Willkür, ist das eine Prinzip der bürgerlichen Gesellschaft, — aber die besondere Person als wesentlich in Beziehung auf andere solche Besonderheit, so daß jede durch die andere und zugleich schlechthin nur als durch die Form der Allgemeinheit, das andere Prinzip, vermittelt sich geltend macht und befriedigt[4]«; »es ist das System der in ihre Extreme verlorenen Sittlichkeit«, »ein System allseitiger Abhängigkeit[5]«.

[1] Hegel, Enzyklopädie § 484.
[2] Hegel, Rechtsphilosophie § 141.
[3] Hegel, a. a. O. § 157.
[4] Hegel, a. a. O. § 182.
[5] Hegel, a. a. O. §§ 184, 183.

»In der bürgerlichen Gesellschaft ist jeder sich Zweck, alles andere ist ihm nichts. Aber ohne Beziehung auf andere kann er den Umfang seiner Zwecke nicht erreichen: diese anderen sind daher Mittel zum Zweck des Besonderen[1]«.

Wurde so Hegel der Begründer der Nationalökonomie in Deutschland, insofern als er die eigentümlichen Beziehungen, die sich infolge der Selbständigkeit und der Bedürfnisse der Individuen einer Gemeinschaft bilden, als eine besondere Wissenschaft der Staatsökonomie auffaßte, »die dem Gedanken Ehre macht, weil sie zu einer Masse von Zufälligkeiten die Gesetze findet«[2], so hat er andererseits auch schon in Einzelheiten angedeutet, was sich als geniales Ahnen der künftigen Entwicklung bezeichnen läßt. »In die Besonderheit der Bedürfnisse scheint die Allgemeinheit zunächst so, daß der Verstand an ihnen unterscheidet; ..... diese Vereinzelung des Inhaltes durch Abstraktion gibt die Teilung der Arbeit.« Auf ihr beruht die Gliederung der Stände. »Die konkrete Teilung aber des allgemeinen Vermögens, das ebenso ein allgemeines Geschäft ist, in die besonderen, nach den Momenten des Begriffs bestimmten Massen, welche eine eigentümliche Subsistenzbasis und im Zusammenhang damit entsprechende Weisen der Arbeit, der Bedürfnisse und der Mittel ihrer Befriedigung — ferner der Zwecke und Interessen, sowie der geistigen Bildung und Gewohnheit besitzen, macht den Unterschied der Stände..... Die allgemeine Substanz als lebendig existiert nur, insofern sie sich organisch besondert.« »Der substantielle natürliche Stand hat an dem fruchtbaren Grund und Boden ein natürliches und festes Vermögen . . . Der zweite, der reflektierte Stand ist auf das Vermögen der Gesellschaft, auf das in Vermittlung, Vorstellung und ein Zusammen der Zufälligkeiten gestellte Element und das Individuum auf seine subjektive Geschicklichkeit, Talent, Verstand und Fleiß angewiesen. Der dritte, denkende Stand hat die allgemeinen Interessen, zu seinem Geschäfte[3]«.

So gründet Hegel seine Ständelehre auf die »Subsistenzbasis« und »Beschäftigung«, zuletzt also auf die Besitzverschiedenheiten als Folge der Arbeitsteilung. Neben diesen guten kennt er aber auch die schlechten Wirkungen der Arbeitsteilung.

»Das Arbeiten des Einzelnen wird durch die Teilung einfacher und hierdurch die Geschicklichkeit in seiner abstrakten Arbeit, sowie die Menge der Produktion größer. Zugleich vervollständigt diese Abstraktion

[1] Hegel. a. a. O. § 182.
[2] Hegel, a. a. O. § 189.
[3] Hegel, Enzyklopädie §§ 525, 527, 528.

der Geschicklichkeit und des Mittels die Abhängigkeit und die Wechselbeziehung des Menschen für die Befriedigung der übrigen Bedürfnisse zur gänzlichen Notwendigkeit. Die Abstraktion des Produzierens macht die Arbeiten ferner immer mehr mechanisch und damit am Ende fähig, daß der Mensch davon wegtreten und an seiner Stelle die Maschine eintreten lassen kann[1]«. Obwohl es dem Grundzug der Hegelschen Philosophie entsprechen mußte, mit den klassischen Nationalökonomen anzunehmen, daß gerade durch die Verfolgung des Sonderzweckes das Gesamtwohl befördert wird, daß »die subjektive Selbstsucht in den Beitrag zur Befriedigung der Bedürfnisse aller anderen umschlägt[2]«, verbirgt er sich doch nicht die Möglichkeit ungünstiger Folgen; er weiß, daß »die selbständige Entwicklung der Besonderheit das Moment ist, welches sich in den alten Staaten als das hereinbrechende Sittenverderben und den letzten Grund des Untergangs derselben zeigt[3]«. Ja, als einen eigentlichen Vorläufer der späteren sozialistischen Theorien darf man mit Fug folgende Worte bezeichnen: »Wenn die bürgerliche Gesellschaft sich in ungehinderter Wirksamkeit befindet, so ist sie innerhalb ihrer selbst in fortschreitender Bevölkerung und Industrie begriffen. Durch die Verallgemeinerung des Zusammenhangs der Menschen, durch ihre Bedürfnisse und die Weisen, die Mittel für diese zu bereiten und hervorzubringen, vermehrt sich die Anhäufung der Reichtümer auf der einen Seite, wie auf der anderen Seite die Vereinzelung und Beschränktheit der besonderen Arbeit und damit die Abhängigkeit und Not der an diese Arbeit gebundenen Klasse, womit die Unfähigkeit der Empfindung und des Genusses der weiteren Freiheiten und besonders der geistigen Vorteile der bürgerlichen Gesellschaft zusammenhängt[4]«. Insbesondere von der Erzeugung des Pöbels sagt Hegel, daß sie »hinwiederum zugleich die größere Leichtigkeit, unverhältnismäßige Reichtümer in wenige Hände zu konzentrieren, mit sich führt[5]«. Enthalten diese Worte den Keim der vom Sozialismus behaupteten Konzentrations- und Verelendungstheorie, so kannte Hegel auch bereits die Erscheinung, aus der Marx die Krisen ableitete, nämlich die wechselseitige Bedingtheit von Armut und Überproduktion, ». . . würde sie (die Subsistenz der Bedürftigen) durch Arbeit (durch Gelegenheit hierzu) vermittelt, so würde die Menge der Produktionen vermehrt, in deren Überfluß und dem Mangel der verhältnis-

[1] Hegel, Rechtsphilos. § 189; ähnlich Enzyklopädie § 526.
[2] Hegel, Rechtsphilos. § 199.
[3] Hegel, a. a. O. § 185.
[4] Hegel, a. a. O. § 243.
[5] Hegel, a a. O. § 244.

mäßigen selbst produktiven Konsumenten gerade das Übel besteht, das auf beide Weisen sich nur vergrößert. Es kommt hierin zum Vorschein, daß bei dem Übermaße des Reichtums die bürgerliche Gesellschaft nicht reich genug ist, d. h. an dem ihr eigentlichen Vermögen nicht genug besitzt, dem Übermaße der Armut und der Erzeugung des Pöbels zu steuern[1]«.

Indem so Mißstände eintreten infolge der selbständigen Realität der aus der Einheit der Familie entlassenen Momente ist eine Synthese von Familie und bürgerlicher Gesellschaft erforderlich: erst der Staat, in dessen Lobpreisung Hegel sich nicht genug zu tun weiß, ist »die Wirklichkeit der sittlichen Idee — der sittliche Geist als der offenbare, sich selbst deutliche substantielle Wille[2]«.

Die bürgerliche Gesellschaft erscheint auf diesem Standpunkte als »die Differenz, welche zwischen Familie und Staat tritt«, »als Differenz setzt sie den Staat voraus[3]«, der sich zu ihr verhält wie »eine höhere Macht, deren Natur ihre Gesetze sowie ihre Interessen untergeordnet und davon abhängig sind[4]«. Im Staat sieht Hegel das eigentliche Ziel des zum Selbstbewußtsein gekommenen absoluten Geistes: »er ist als die Wirklichkeit des substantiellen Willens, die er in dem zu seiner Allgemeinheit erhobenen besonderen Selbstbewußtsein hat, das an und für sich Vernünftige. Diese substantielle Einheit ist absoluter unbewegter Selbstzweck, in welchem die Freiheit zu ihrem höchsten Recht kommt, so wie dieser Endzweck das höchste Recht gegen die Einzelnen hat, deren höchste Pflicht es ist, Mitglieder des Staates zu sein.« »Der Staat ist der Geist, der in der Welt steht und sich in derselben mit Bewußtsein realisiert, während er sich in der Natur nur als das Andere seiner, als schlafender Geist verwirklicht . . . . . Es ist der Gang Gottes in der Welt, daß der Staat ist: sein Grund ist die Gewalt der sich als Wille verwirklichenden Vernunft. Bei der Idee des Staates muß man nicht besondere Staaten vor Augen haben, man muß vielmehr die Idee, diesen wirklichen Gott, für sich betrachten[5]«. »Man muß daher den Staat wie ein Irdisch-Göttliches verehren[6]«. Da aber »die Persönlichkeit des Staates nur als Person wirklich ist[7]«, so ist die Herausbildung des Staates zur konstitutionellen Erbmonarchie, »die Geschichte dieser wahrhaften Gestaltung des sittlichen Lebens, die Sache der allgemeinen Weltgeschichte[8]«; erst der Monarch, der im übrigen nur »ja sagt und den

---

[1] Hegel, a. a. O. § 245.
[2] Hegel, a. a. O. § 257.
[3] Hegel, a. a. O. § 182.
[4] Hegel, a. a. O. § 261.
[5] Hegel, a. a. O. § 258.
[6] Hegel, a. a. O. § 272.
[7] Hegel, a. a. O. § 279.
[8] Hegel, a. a. O. § 273.

Punkt auf das i setzt[1]«, »bricht das Abwiegen der Gründe und Gegengründe ..... ab und beschließt sie durch das: Ich will[2]«.

Insofern aber der Staat absolute Macht und folglich gegen den anderen in souveräner Selbständigkeit ist, offenbart sich die ganze Möglichkeit seiner Entwicklung erst in den Verhältnissen der Staaten gegeneinander, der Weltgeschichte.

»Ihre (der Geister) Aufbewahrung nach der Seite ihres freien, in der Form der Zufälligkeit erscheinenden Daseins ist die Geschichte, nach der Seite ihrer begriffenen Organisation aber die Wissenschaft des erscheinenden Wissens; beide zusammen, die begriffene Geschichte, bilden die Erinnerung und die Schädelstätte des absoluten Geistes, die Wirklichkeit, Wahrheit und Gewißheit seines Thrones, ohne den er der Leblose, Einsame wäre; nur aus dem Kelche dieses Geisterreiches schäumt ihm seine Unendlichkeit[3]«.

In Hegels Geschichtsphilosophie erreicht die deutsche Metaphysik ihren Höhepunkt. Denn war der Unterschied gegen die ersten universalgeschichtlichen Konzeptionen etwa Herders oder Kants der, daß sie eine bloße Idee der Humanität oder des Kosmopolitismus zum Leitfaden aufstellten, Hegel dagegen eine wirkliche Methode für die Einzelheiten der Geschichte behauptete, so war hier zugleich im Gegensatz zu Hegels sonstigen Leistungen der Versuch, den gesetzmäßigen Zusammenhang eines Ganzen zu geben, am ehesten angebracht; handelt es sich doch um einen realen, dabei unermeßlichen und ungesichteten Stoff. So richtet sich der Blickpunkt auf die Vergangenheit; sie wird mit dem romantischen Schimmer, der über jener spekulativen Philosophie liegt, verklärt, in ihr der eigne Geist wiedergefunden.

»Das ganze Geschäft der Weltgeschichte ist . . . die Arbeit ihm (dem Geiste) zum Bewußtsein zu bringen.« Zwar meint Hegel: »Es hat sich erst aus der Betrachtung der Weltgeschichte selbst zu ergeben, daß es vernünftig in ihr zugegangen sei, daß sie der vernünftige, notwendige Gang des Weltgeistes gewesen.« Insofern ist also seine Methode empirisch-induktiv. Aber er behauptet doch: »Der einzige Gedanke, den die Philosophie mitbringt, ist der einfache Gedanke der Vernunft, daß die Vernunft die Welt beherrscht, daß es also auch in der Weltgeschichte vernünftig zugegangen sei. Diese Überzeugung und Einsicht ist eine Voraussetzung in Ansehung der Geschichte als solcher überhaupt.« Der Inhalt der Geschichte ist also auch deduktiv zu gewinnen, da er als ursprünglich bestimmt behauptet wird. So konnte es freilich nicht ausbleiben, daß sich hier trotz aller Feinfühligkeit, mit der Hegel

[1] Hegel, a. a. O. § 280. [2] Hegel, a. a. O. § 279.
[3] Hegels Phänomenologie des Geistes, Schluß.

Beziehungen aufzusuchen verstand, eine Willkür geltend machte, die freilich nur konsequent war von Hegels Voraussetzungen, daß die Kategorien des Denkens, da Denken und Sein identisch sind, sich im Sein wiederfinden, insbesondere von der Geschichte wiederholt werden. Die dialektische Stufenfolge der Kategorien entspricht dem historischen Prozeß, dessen »allgemeiner Gedanke ... die Veränderung überhaupt ist[1]«.

Im Vordergrunde der Geschichte stehen die Interessen und Leidenschaften der einzelnen Menschen. »So sagen wir also, daß überhaupt nichts ohne das Interesse derer, welche durch ihre Tätigkeit mitwirkten, zustande gekommen ist, ... daß nichts Großes in der Welt ohne Leidenschaft vollbracht worden ist.« Nur ist hiermit der Sinn des geschichtlichen Werdens nicht abgeschlossen. »Sie (die Menschen) vollbringen ihr Interesse, aber es wird noch ein ferneres zustande gebracht, das auch innerlich darin liegt, aber das nicht in ihrem Bewußtsein und in ihrer Absicht lag.« »Diese unermeßliche Masse von Wollen, Interessen und Tätigkeiten sind die Werkzeuge und Mittel des Weltgeistes, seinen Zweck zu vollbringen, ihn zum Bewußtsein zu erheben und zu verwirklichen.« »Das ist die List der Vernunft zu nennen, daß sie die Leidenschaften für sich wirken läßt.« »Denn gleich dem Seelenführer Merkur ist die Idee in Wahrheit der Völker- und Weltführer, und der Geist, sein vernünftiger und notwendiger Wille ist es, der die Weltbegebenheiten geführt hat[2]«. Der vernunftgemäße Inhalt der Geschichte verbürgt aber einen immanenten Fortschritt: »Die Weltgeschichte ist der Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit.« Er verwirklicht sich stufenweise in den vier Weltreichen, dem orientalischen, griechischen, römischen und germanischen; die Orientalen wußten nur, daß einer frei, die griechische und römische Welt aber, daß einige frei sind, wir aber wissen, daß alle Menschen an sich, d. h. der Mensch als Mensch ist frei[3]. So ist die Geschichte eine Offenbarung Gottes; in ihr liegt erst die Möglichkeit seines Selbstbewußtseins. Es gibt also etwas Substantielles im Werden der Menschheit, das mit unsichtbarer Hand seine Geschicke zu einem letzten höchsten Ziele fortleitet, eine Entwicklung, die gesichert ist nicht durch eine transzendente Macht, sondern durch die Immanenz der Idee selbst. Alles Endliche aber, die Subjekte, wie die Nationen, sind nur Diener dieses allgemeinsten streng einheitlichen Werdegangs der Menschheit: ihre Bewegung ist im Grunde eins mit der des absoluten Geistes, den nur sie mit Leben anfüllen.

---

[1] Hegel, Vorlesungen über Philosophie der Geschichte 60, 43, 42, 117. (Ausgabe Reclam.)

[2] Hegel, a. a. O. 58, 63, 71, 70, 41.

[3] Hegel, a. a. O. 53.

»Dies sind,« lehrt Hegel, »die großen Menschen in der Geschichte, deren eigene, partikulare Zwecke das Substantielle enthalten, welches Wille des Weltgeistes ist . . . Deshalb folgen die anderen diesen Seelenführern, denn sie fühlen die unwiderstehliche Gewalt ihres eigenen inneren Geistes, der ihnen entgegentritt[1]«.

Die Individuen sind »die das Substantielle verwirklichenden Subjektivitäten[2]«. Was für sie, gilt in vergrößertem Maßstabe für das, was Hegel die Volksgeister nennt. »Die logische und noch mehr die dialektische Natur des Begriffes überhaupt, daß er sich selbst bestimmt, Bestimmungen in sich setzt, und dieselben wieder aufhebt und durch dieses Aufheben selbst eine affirmative und zwar reichere, konkretere Bestimmung gewinnt, — diese Notwendigkeit und die notwendige Reihe der reinen, abstrakten Begriffsbestimmungen wird in der Logik erkannt. Hier haben wir nur dieses aufzunehmen, daß jede Stufe als verschieden von der anderen ihr bestimmtes, eigentümliches Prinzip hat. Solches Prinzip ist in der Geschichte Bestimmtheit des Geistes — ein besonderer Volksgeist. In diesem drückt er konkret alle Seiten seines Bewußtseins und Wollens, seiner ganzen Wirklichkeit aus; hier ist das gemeinschaftliche Gepräge seiner Religion, seiner politischen Verfassung, seiner Sittlichkeit, seines Rechtssystems, seiner Sitten, auch seiner Wissenschaft, Kunst und technischen Geschicklichkeit. Diese speziellen Eigentümlichkeiten sind aus jener allgemeinen Eigentümlichkeit, dem besonderen Prinzipe eines Volkes zu verstehen, sowie umgekehrt aus dem in der Geschichte vorliegenden, faktischen Detail jenes Allgemeine der Besonderheit herauszufinden ist[3]«. So ist der Monismus der Geschichtsauffassung eine Konsequenz aus den logisch-ontologischen Voraussetzungen; das Schema verlangt, daß immer nur ein Volk in einem gegebenen Zeitabschnitt Epoche macht, dann aber für immer abtritt. »Dieses Volk ist in der Weltgeschichte für diese Epoche — und es kann in ihr nur einmal Epoche machen — das Herrschende. Gegen dies sein absolutes Recht, Träger der gegenwärtigen Entwicklungsstufe des Weltgeistes zu sein, sind die Geister der anderen Völker rechtlos, und sie, wie die, deren Epoche vorbei ist, zählen nicht mehr in der Weltgeschichte.« »Ihre (der Volksgeister) Schicksale und Taten in ihrem Verhältnisse zueinander sind die erscheinende Dialektik der Endlichkeit dieses Geistes, aus welcher der allgemeine Geist, der Geist der Welt, als unbeschränkt ebenso sich hervorbringt, als er es ist, der sein Recht — und sein Recht ist das allerhöchste — an ihnen in der Weltgeschichte als dem Weltgerichte aus-

[1] Hegel, a. a. O. 66 f. [2] Hegel, Rechtsphilos. § 348.
[3] Hegel, Philosoph. der Geschichte 107.

übt[1]«. »Diese Bewegung ist der Weg zur Befreiung der geistigen Substanz, die Tat, wodurch der absolute Endzweck der Welt sich in ihr vollführt[2]«.

Mit diesen Bestimmungen der Weltgeschichte hat Hegel bereits die Lehre vom objektiven Geiste, das politische Ideal, das gleichmäßig als die Herausbildung der konstitutionellen Erbmonarchie und die Freiheit aller gefaßt ist, überschritten; die Geschichte als Emanation des Absoluten nähert sich der Lehre vom absoluten Geiste. Dessen Trichotomie besteht in der Betrachtung seines Verhältnisses zum endlichen Geiste in der Form der Anschauung (Ästhetik), der Vorstellung (Religion) und des Begriffes (Philosophie). Kam aber Hegel in der Kunstlehre nicht über Schelling hinaus und sollte ihm seine Religionsphilosophie am ehesten zum Verhängnis geraten wegen der Zweideutigkeiten, mit denen er Pantheismus und orthodoxes Christentum zu versöhnen versuchte, so offenbart sich der Sinn des Systems in der absoluten Philosophie. Sie, am Schlusse der ganzen Stufenleiter, vermag auf diesem Standpunkte nichts mehr zu leisten, da sie alle früheren philosophischen Systeme in sich aufnehmend in dem Aufzeigen der ganzen Entwicklungsreihe besteht. Der ruhende Pol in der Erscheinung Flucht ist nur der, daß, wenn alles Wirkliche Prozeß, diese Erkenntnis selbst absolut ist. Indem so Hegel lehrt, das Gesamtwirkliche als einen unendlichen, in dialektischer Form sich vollziehenden, geistigen Prozeß zu deuten, vollendet sich in seiner Philosophie als dem endlich erreichten Verständnis des Sinnes alles Seins das Geschäft, d. h. die Selbsterkenntnis des Geistes: »Das Absolute ist der Geist: dies ist die höchste Definition des Absoluten. Diese Definition zu finden und ihren Sinn und Inhalt zu begreifen, dies kann man sagen, war die absolute Tendenz aller Bildung und Philosophie; auf diesen Punkt hat sich alle Religion und Wissenschaft gedrängt; aus diesem Drang allein ist die Weltgeschichte zu begreifen[3]«.

Zweites Kapitel.

Die Spaltung der Hegelschen Schule.

§ 1. Politische Opposition.

Das System des absoluten Idealismus war, wie wir im vorigen Kapitel sahen, ein natürlicher Ausläufer der idealistischen Tradition seit

[1] Hegel, Rechtsphilos. §§ 347, 340.
[2] Hegel, Enzyklopädie § 549.
[3] Hegel, a. a. O. § 384.

Kant. Gleichzeitig ist aber auch verständlich, wie es alle anderen Systeme in den Hintergrund drängen mußte. Das Geheimnis des Erfolges beruhte — ganz abgesehen von der Protektion durch die Regierung — darauf, daß die spiritualistische Denkweise dem Eigendünkel des Menschen sehr entgegenkommt. Sodann aber schien die Dialektik ein adäquater Ausdruck zu sein für das rätsel- und widerspruchsvolle Wesen aller Wirklichkeit, deren kontinuierlicher Fortgang zugleich zu einem sinnvollen Fortschritt wird. Die Voraussetzungen aber zugegeben, mußte das von hier aus nur konsequent entwickelte System auf alle logisch interessierten und veranlagten Köpfe eine gewaltige Anziehungskraft ausüben, wie denn auch die radikalsten unter den bald üppig aufschießenden Gegnern Hegels — Hegelianer geblieben sind.

Mit den idealistischen Entwicklungsbedingungen, welche zuletzt als eine metaphysische Reaktion gegen Kant für Fichte, Schelling und Hegel gleichmäßig maßgebend waren, ist indessen die Rolle, die das System Hegels in der Geschichte der deutschen Geisteskultur gespielt hat, noch nicht vollständig begreiflich gemacht. Als negatives Moment tritt zu der religiösen Vertiefung die gänzliche Unentwickeltheit der politischen und sozialen Verhältnisse; in den romantisch-reaktionären Zeiten, die durch den Namen des Fürsten Metternich gekennzeichnet sind, war es einfach verboten, sich in anderen Ideen zu betätigen als in dem Aufbau metaphysischer Luftschlösser. Eine unerquickliche Stimmung war im ganzen Reiche verbreitet: das reif gewordene Volk stößt sich immer mehr an dem Bevormundungssystem der Regierung, das nur entschuldigt wird durch die Differenzen innerhalb der Bevölkerung selbst. Unter der Studentenschaft vielfach ein pietistisch-germanischer Geist — das vollendete Spießbürgertum des deutschen Kleinbürgers, wie es Goethe so meisterhaft im Faust geschildert hat, alles das mußte notwendig den Blick Höherstrebender von den Kläglichkeiten des praktischen Lebens abwenden. Kein Wunder, daß man auch hier leicht in Extreme verfiel; was man Romantik im engeren Sinne nennt, jene Kreise, die sich durch Schellings Kunstlehre angeregt um die Gebrüder Schlegel scharten, kamen in der Vergötterung des Ich dem »Jenseits von Gut und Böse« bereits nahe. Mag sein, daß, erkenntniskritisch betrachtet, Hegels System sich darstellt als bloßes geniales Spielen mit Begriffen, so bedeutet es doch auch hier eine Synthese: in ihm, das das Wirkliche konstituiert aus Widersprüchen, lebt dennoch ein Goethescher Zug, ein Ausgeglichensein alles Gegensätzlichen.

Ein letzter Umstand ist es schließlich, der Hegels Philosophie bedeutsam von der seiner Vorgänger abhebt. Indem sich sein Blickpunkt

auf einen realen Gegenstand, die Geschichte und ihren inneren Zusammenhang richtet, steht Hegel am Scheidewege zwischen Idealismus und Realismus und fordert auf, seine eigene historische Methode auf sein System selbst anzuwenden. Dies ist das Großartige und Einzigartige an jenem spekulativen Gesamtbild, daß nicht nur in ihm selbst die inneren Bedingungen liegen, durch die es seiner Auflösung entgegengetrieben wurde, nein, daß es geradezu selbst nach seiner Negation verlangt. Nur mühsam nämlich verbirgt der stolze Gedankenbau den Relativismus, der nur die Methode des Begreifens, eben die Dialektik, als konstant nimmt; ein genetischer Aufbau soll die systematische Theorie nicht etwa ersetzen, diese Philosophie als immanente Teleologie wurzelt vielmehr in dem Gedanken, daß diese beiden heterogenen Betrachtungsweisen eins und unmittelbar identisch sind. Wenn es aber kein endgültiges System gibt als das diese Erkenntnis offenbarende, so wird alsbald ein solcher Abschluß als ungenügend empfunden. Das bloße Bewußtsein des Prozesses als letztes Geheimnis — erklärte doch Hegel ausdrücklich die Philosophie und damit den Sinn jeder weiteren Existenz für vorläufig abgeschlossen — genügt nun dem unermüdlich suchenden Menschengeiste nicht mehr. Dabei nahm ja die Geschichte ihren Fortgang, was deswegen sinnlos sein mußte, weil der absolute Geist zum Wissen seiner selbst gekommen, das Ziel der ganzen Wirklichkeit erreicht war. Und in der Tat: hätte damals das ganze Menschengeschlecht aufgehört zu existieren, kein glänzenderer Abgang wäre denkbar gewesen. Da dies aber nicht geschah, so mußte der Gedanke auftauchen, daß mit der absoluten Philosophie das letzte Wort doch nicht gesprochen sei, daß auch sie vielmehr im Flusse der Entwicklung aufgelöst werden müsse. Was Hegel von jedem anderen System behauptet hatte, daß es nur eine relativ gültige Durchgangsstufe zu einem neuen sei, warum sollte das von seinem eigenen nicht gelten? Die Individuen, hatte er ja gelehrt, sind nicht nur ausschließlich Träger eines allgemeinen Entwicklungsprozesses, sie kommen auch über ihre Zeit nicht hinaus. »Wer, was seine Zeit will und ausspricht, ihr sagt und vollbringt, ist der große Mann seiner Zeit[1]«. »Was das Individuum betrifft, so ist ohnehin jeder ein Sohn seiner Zeit; so ist auch Philosophie, Zeit in Gedanken erfaßt.« »Als der Gedanke der Welt erscheint sie erst in der Zeit, nachdem die Wirklichkeit ihren Bildungsprozeß vollendet und sich fertig gemacht hat[2]«. Wenn die Eule der Minerva erst mit hereinbrechender

[1] Hegel, Rechtsphilos. § 318.
[2] Hegel, Vorrede zur Rechtsphilos.

Dämmerung ihren Flug beginnt, so ist in Wahrheit jedes philosophische System bereits im Momente seiner Konzeption veraltet. Ist »die wahrhafte Wirklichkeit Notwendigkeit und was wirklich ist, in sich notwendig[1]«, so versteht sich jener berühmte Satz von selbst, der Hegel zum offiziellen Staatsphilosophen der preußischen Reaktion gemacht hat und doch sein halb konservatives, halb revolutionäres System am besten charakterisiert: »Was wirklich ist, ist vernünftig, und was vernünftig ist, ist wirklich[2]«. Wenn Hegel selbst auf Grund dieser Voraussetzungen in dem Bestehenden, der ständisch gegliederten Erbmonarchie ein politisches Ideal sah, so brauchte man nur die Frage aufzuwerfen, ob denn wirklich das Vorhandene noch vernünftig, d. h. den Zeitverhältnissen entsprechend war; und mit der Verneinung dieser Frage konnte man politisch zu ganz anderen Konsequenzen gelangen[3]. War die Gegenwart nicht mehr als vernünftig anzuerkennen, so mußte dies als ein Beweis erscheinen, daß ihr Umschlagen ins Gegenteil bevorstand; ein neues Vernünftiges drängte dann zur Wirklichkeit. »Der Satz, was wirklich ist, ist vernünftig, ist ebenso konservativ wie der Satz: »was vernünftig ist, ist wirklich, revolutionär[4]«.

Um aber die bloße Tatfrage zu beantworten, ob das Gegenwärtige noch gerechtfertigt sei und dem prüfenden Kritiker standhalte, dafür hatte Hegel hinwiederum selbst den Blick geschärft. Einmal sollte ja die Freiheit aller das Ziel der Geschichte sein, ja er behauptete: »Es liegt in dem Prinzip des neueren Staates, daß alles, was das Individuum tut, durch seinen Willen vermittelt sei.... Dies ist das unendliche Recht des Subjekts, daß es sich selbst in seiner Tätigkeit und Arbeit befriedigt findet[5]«. Vor allem ist trotz des metaphysischen Dogmatismus der absolute Idealismus als ein immanentes System κατ' ἐξοχήν eine Art Wirklichkeitsphilosophie; weist doch Hegel immer wieder auf die Wirklichkeit hin, und die Unsinnigkeit, etwas aus dem Kopfe erfinden zu wollen. »Die Wahrheit hat ihr Jenseits abgestreift[6]«. »Das, was ist, zu begreifen, ist Aufgabe der Philosophie, denn was ist, ist die Vernunft«[7]. Indem nur der Schlußsatz zum Problem wurde, konnte man

[1] Hegel, Rechtsphilos. § 270.
[2] Hegel, Vorrede zur Rechtsphilos.
[3] Treffliche Bemerkungen über diese Seite der Hegelschen Philosophie bei Engels, Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie. 3. Aufl. 1903. S. 2 ff.
[4] K. Fischer, Hegel II, 1185.
[5] Hegel, Rechtsphilos. § 299. Vorlesungen über Philosoph. d. Gesch. 57 f.
[6] Hegel, Rechtsphilos. § 360.
[7] Hegel, Vorrede zur Rechtsphilos.

so Hegelianer sein, an die Selbstbewegung des Begriffes glauben, und doch in scharfer, politischer Opposition stehen: es fragte sich nur, wie man die Zeitverhältnisse beurteilen sollte.

In den durch ihre Entwicklung veränderten Lebensinteressen liegt demnach der letzte und tiefste Grund, der zu der Reaktion gegen Hegel führte und seine Schule in eine Rechte und Linke spaltete. Insbesondere seit die Periode der Romantik überwunden, also etwa seit Beginn der dreißiger Jahre und mit Hegel selbst und einer Reihe anderer Denker die alte Generation ausgestorben war, wurde der Kontrast immer schärfer, die politische Atmosphäre immer schwüler[1]. Das Volk der Dichter und Denker beginnt sich allmählich realistischen Interessen zuzuwenden: im Jahre 1835 wird die erste Eisenbahn gebaut, der Zollverein gegründet, und besonders in den Rheinlanden entwickelt sich ein reges industrielles Leben; immer ohnmächtiger wetteifern Bureaukratie und Orthodoxie, alle geistigen und sozialen Bestrebungen zu unterdrücken. Als Zentralorgan für die Unzufriedenen gab Arnold Ruge in Halle die Hallischen, nach seiner Vertreibung in Dresden die Deutschen Jahrbücher heraus; im Osten diente zu diesem Zwecke die Königsberger Zeitung und im Westen führte der Fortgang des Rheinischen Liberalismus zur Gründung der Rheinischen Zeitung. Die politische Opposition aber hüllte sich ein in den Deckmantel der Hegelschen Kategorien. »Die radikalere Richtung seiner (Hegels) Anhänger«, sagte Marx später, »entwickelte kühnere politische Prinzipien, als das deutsche Ohr bis dahin zu hören bekommen und versuchte das ruhmreiche Andenken der Helden der ersten französischen Revolution wieder zu Ehren zu bringen. Wenn die dunkle philosophische Sprache, in welche diese Ideen gekleidet waren, den Geist des Schriftstellers und den des Lesers umnebelte, so blendete sie auch die Augen des Zensors, und daher kam es, daß die Junghegelianer sich einer Preßfreiheit erfreuten, die in jedem anderen Zweige der Literatur unbekannt war[2]«. Hier zuerst ist es, wo Marx sich öffentlich betätigt hat, als Redakteur und bald als geistiger Leiter der Rheinischen Zeitung[3]. Eben als jenen Typus zeigte er sich dort, den wir als eine

[1] Vgl. Einzelheiten bei Treitschke, Deutsche Geschichte, Bd. V. 1894.

[2] Marx, Revolution und Kontrerevolution (Artikelserie für die New Yorker »Daily Tribune« aus den Jahren 1851/52) S. 15. Vgl. ferner Engels, L. Feuerbach, 3. Aufl. 1903, S. 9.

[3] Vgl. die kurze Skizze seiner damaligen Persönlichkeit bei Treitschke, Deutsche Geschichte, Bd. V: »... Der jüngste unter allen, Karl Marx aus Trier, ein kräftiger Mann von 24 Jahren, dem die dichten schwarzen Haare aus Wangen, Armen, Nase und Ohren quollen, herrisch, ungestüm, leidenschaftlich, voll unermeßlichen Selbstgefühls, aber tiefernst und gelehrt, ein

Synthese aus Hegel und den politischen Zuständen gekennzeichnet haben, das Bild eines überzeugten Hegelianers, der nur vergeblich in der Wirklichkeit die Idee sucht und deshalb in radikal-politischer Opposition das Bestehende bekämpft, aus dem Anhänger des Feudalstaates zum Demokraten geworden ist.

Bei der abstrakten Veranlagung, die Marx auszeichnete, hatte es nicht ausbleiben können, daß er in das Fahrwasser Hegels hineingeriet. Bereits in dem oben erwähnten Entwurf einer Rechtsphilosophie schreibt er: »Zuerst kam die von mir gnädig so getaufte Metaphysik des Rechts, das heißt Grundsätze, Reflektionen, Begriffsbestimmungen, getrennt von allem wirklichem Recht — ..... Das Dreieck läßt den Mathematiker konstruieren und beweisen, es bleibt bloße Vorstellung im Raume, es entwickelt sich zu nichts weiterm . . . Dagegen im konkreten Ausdruck lebendiger Gedankenwelt, wie es das Recht, der Staat, die Natur, die ganze Philosophie ist, hier muß das Objekt selbst in seiner Entwicklung belauscht, willkürliche Einteilungen dürfen nicht hineingetragen, die Vernunft des Dinges selbst muß als in sich Widerstreitendes fortrollen und sich in seine Einheit finden . . . Trichotomische Einteilungen gehen durch das Ganze durch.« Aber bald sieht er die Verkehrtheit des Unternehmens ein und wendet sich anderen Gedanken zu. »Ein Vorhang war gefallen, mein Allerheiligstes zerrissen, und es mußten neue Götter hineingesetzt werden. Von dem Idealismus .... geriet ich dazu, im Wirklichen selbst die Idee zu suchen. Hatten die Götter früher über der Erde gewohnt, so waren sie jetzt das Zentrum derselben geworden. Ich hatte Fragmente der Hegelschen Philosophie gelesen, deren groteske Felsenmelodie mir nicht behagte .... Ein rüstiger Wanderer schritt ich an das Werk selbst, an eine philosophisch-dialektische Entwicklung der Gottheit, wie sie als Begriff an sich, als Religion, als Natur, als Geschichte sich manifestiert[1]«. Während eines Unwohlseins, berichtet Mehring[2], lernte Marx nun Hegel von Anfang bis zu Ende samt den meisten seiner Schüler kennen; durch mehrere Zusammenkünfte mit Freunden in Stralau geriet er in einen Doktorklub, dem auch einige Privatdozenten angehörten. »Hier im Streite,« schreibt Marx, »offenbarte sich manche widerstrebende Ansicht, und immer fester kettete ich mich selbst an die jetzige Weltphilosophie, der ich zu entrinnen gedacht.«

---

rastloser Dialektiker, der mit seinem unerbittlichen jüdischen Scharfsinn jeden Satz der junghegelschen Lehre bis zu den letzten Folgerungen durchführte.« (S. 201.)

[1] Lit. Nachl. I, S. 17—19.

[2] Mehring, Lit. Nachl. I, S. 20.

Schon in den obigen Worten fällt die positivistische Wendung der Hegelschen Dialektik auf; die gleiche Denkrichtung zeigen die nachfolgenden Schriften. In seiner im März 1841 vollendeten Jenaer Doktordissertation über »Die Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie« erklärt er die Repulsion der Atome auf echt Hegelsche Weise: »In der Repulsion der Atome ist die Materialität derselben, die im Falle nach gerader Linie, und die Formbestimmung derselben, die in der Deklination poniert war, synthetisch vereinigt.« Daneben will er aber bereits die Konsequenz ziehen, »daß das Philosophisch-Werden der Welt zugleich ein Weltlich-Werden der Philosophie, daß ihre Verwirklichung zugleich ihr Verlust ist«; das menschliche Selbstbewußtsein gilt ihm als die oberste Gottheit, neben der keine sein soll, und das Ganze schließt prophetisch mit einem Zitat aus Schelling: »Es ist Verbrechen an der Menschheit, Grundsätze zu verbergen, die allgemein mitteilbar sind[1]«. Zu verfolgen, wie sehr Marx in seinen Aufsätzen in der Rheinischen Zeitung bis zum März 1843 auf ideologischem Boden stand, hat nur insofern ein Interesse, als schon deswegen wahrscheinlich ist, daß sich hier für ihn feste Voraussetzungen ergeben. Indem ihm eben Hegels Freiheitsbegriff zum Mittelpunkt wird, bekämpft er mit den Waffen der Dialektik die politischen Zustände im allgemeinen; und im besonderen sind die Verhandlungen des Rheinischen Landtags Gegenstand seines Spottes. Wie sehr er mit Hegelschem Geiste durchsetzt ist, beweist u. a. seine Polemik anläßlich des Preßgesetzes; hier ist ihm »das Gesetzbuch die Freiheitsbibel eines Volkes. Das Preßgesetz ist also die gesetzliche Anerkennung der Preßfreiheit. Es ist Recht, weil es positives Dasein der Freiheit ist.« »Jedes Recht des Staates gegen den Verbrecher ist zugleich ein Staatsrecht des Verbrechers[2]«.

Wichtiger sind die bedeutsamen Anzeichen des Neuen, die bereits hier sich unverkennbar bemerkbar machen. So weiß er bereits von dem Stand der Städte: »Wir haben die Opposition des Bourgeois, nicht des Citoyen, vor uns«; und Kants Philosophie gilt ihm »als die deutsche Theorie der französischen Revolution«. Die monistische Denkrichtung, die er von Haus aus mitbrachte und in der ihn das Studium Hegels bestärkte, führt ihn dazu, die neuen Tatsachen, den wirtschaftlichen Aufschwung, mit philosophischen Bestrebungen in eins zu setzen; als eine bedeutsame Spur der zukünftigen Entwicklung stellt er den Satz auf: »Derselbe Geist baut die philosophischen Systeme in dem Hirn der

[1] Lit. Nachl. I, S. 90, 114, 68, 118.
[2] Lit. Nachl. I, S. 237, 311.

Philosophen, der die Eisenbahnen mit den Händen der Gewerke baut«. Auch findet sich hier bereits die Verherrlichung der armen Klasse, von der Marx später die Befreiung von allem Elend erwartete: »Man wird finden, daß die Gewohnheiten, welche Gewohnheiten der großen armen Klasse sind, mit sicherem Instinkt das Eigentum an seiner unentschiedenen Seite zu fassen wissen, man wird nicht nur finden, daß diese Klasse den Trieb fühlt, ein natürliches Bedürfnis, sondern ebensosehr, daß sie das Bedürfnis fühlt, einen rechtlichen Trieb zu befriedigen[1]«. Eben von diesen Aufsätzen sagte Marx später[2], er sei zuerst in die Verlegenheit gekommen, über sogenannte materielle Interessen mitsprechen zu müssen; man wird es ihm glauben dürfen, wenn er ebenda sagt: »Ich ergriff vielmehr begierig die Illusion der Geranten der Rheinischen Zeitung, ... um mich von der öffentlichen Bühne in die Studierstube zurückzuziehen.« Als die Rheinische Zeit im Anfang des Jahre 1843 verboten wurde und Marx Köln verließ, um sich nach einer neuen Lebensstellung umzusehen, hatten sich inzwischen die Dinge erheblich geändert; in den Anschauungen war ein Wandel eingetreten, dessen einflußreichster Repräsentant Ludwig Feuerbach wurde.

§ 2. Religiös-philosophische Opposition.

Jener Typus des politisch Radikalen, als den wir Marx kennen gelernt haben, ist indessen nicht der einzige und nicht der erste, der sich aus der vielgestaltigen Hegelschen Linken herausheben läßt. Hegels Religionsphilosophie war durch zweierlei verhaßt. Zunächst sah sie das Wesen der Religion ausschließlich in der Vorstellung, wie ja Hegel überall das objektiv zu Fassende über das subjektive Gefühl stellte; sodann hatte er in seinem Bemühen, seine Emanationsphilosophie mit orthodoxem Christentum zu verbinden, doch allzu verzwickte Behauptungen aufgestellt. Was man aber Hegel selbst vielleicht verziehen hätte, das wirkte bei den Epigonen, bei Hengstenberg und seinen Anhängern um so abstoßender. Auch hier wiederum liegen die Bedingungen, die zum Sturze der Hegelschen Philosophie führen, in ihr selbst. Denn man begann nun seine historische Methode auf die Bibel anzuwenden, um so die dogmatischen Lehrmeinungen zu entkräften. Indem aber die Auffassung blieb, daß die Geschichte eine Offenbarung der absoluten Idee sei und nur einheitlich begriffen werden könne, waren von Hegel aus zwei Theorien über die Herkunft der Evangelien möglich. Entweder

[1] Lit. Nachl. I, S. 245, 259, 290.
[2] Marx, Vorwort zur Kritik der politischen Ökonomie (1859) X.

nahm man den Substanzbegriff heraus und glaubte weiter an ein unwillkürlich wirkendes Agens der Geschichte, oder man vertraute nunmehr ausschließlich dem zweiten Elemente der Hegelschen Philosophie, dem Selbstbewußtsein, das sich im Laufe der Entwicklung ja immer mehr ausbilden sollte. Den ersten Standpunkt vertrat David Fr. Strauß, der in dem ersten Buche, das der Hegelschen Linken angehört, dem im Jahre 1835 erschienenen »Leben Jesu« die Evangelien für ein unbewußt geschaffenes Produkt der Gemeinde erklärte. Die zweite Ansicht wurde alsbald von Bruno Bauer geltend gemacht, der behauptete, das Neue Testament sei das Erzeugnis bestimmter Verfasser.

Von diesem Streite aus[1], der damals auch ein politisch höchst bedeutsames Ereignis war, geht die Zersetzung der spekulativen Philosophie folgendermaßen weiter. Unklar mußte bleiben, wie denn eigentlich Strauß' Substanz wirken könne, unausbleiblich so die Vermutung, ob es sich nicht um ein Greifbares, Materielles in letzter Linie handle; auch ein metaphysischer Materialismus mußte alsdann nahe liegen, wie denn auch Strauß in Opposition gegen den Idealismus später beim Materialismus endete. Bedeutsamer sind die Gedankenströmungen, die aus dem Selbstbewußtsein abfließen. »Hegel,« urteilt Marx später, »macht sich einer doppelten Halbheit schuldig, einmal, indem er die Philosophie für das Dasein des absoluten Geistes erklärt und sich zugleich dagegen verwahrt, das wirkliche philosophische Individuum für den absoluten Geist zu erklären; dann aber, indem er den absoluten Geist als absoluten Geist nur zum Scheine die Geschichte machen läßt. Da der absolute Geist nämlich erst post festum im Philosophen als schöpferischer Weltgeist zum Bewußtsein kommt, so existiert seine Fabrikation der Geschichte nur im Bewußtsein, in der Meinung, Vorstellung des Philosophen, nur in der spekulativen Einbildung[2]«. Man sieht aus diesen Worten, wie sich der Blickpunkt der Epigonen verschiebt; die nächste Konsequenz erschien der Egoismus. Hatte Hegel zwar nicht in seiner Person, wohl aber in seiner Philosophie das Ziel der Weltgeschichte erblickt, »den sich als Geist wissenden Geist[3]« so konnte es nicht ausbleiben, daß die Nachfolger in ihrem eigenen Selbstbewußtsein, ihrem eigenen Ich eine letzte Beziehung zur Wirklichkeit erblickten. Damit ist eine egozentrische Weltauffassung behauptet, eine Ansicht, die der eigenen Persönlichkeit eine

[1] Mit gewissem Recht bemerkt Marx später: »Der Kampf zwischen Strauß und Bauer über die Substanz und das Selbstbewußtsein ist ein Kampf innerhalb der Hegelschen Spekulation.« (Lit. Nachl. II, S. 247.)

[2] Lit. Nachl. II, S. 179.

[3] Hegel, Phänomenologie S. 765.

universal-historische Bedeutsamkeit zuschreibt. Das Selbstbewußtsein wird immer kritischer, jedwede Anerkennung gilt ihm als eine Verminderung, als ein Rest der Selbstentfremdung, bis es beim reinen Ich anlangt, das alles Substantielle außer sich selbst für Spuk erklärt. Ansichten, wie sie die von den Gebrüdern Bauer gegründete Allgemeine Literaturzeitung vertrat, Stirners »Einziger und sein Eigentum«, Bakunins Anarchismus, sind nur die Extreme einer solchen Denkrichtung, die als ein Zersetzungsprodukt der Hegelschen Linken in der Philosophie des Meisters angelegt war.

Gegenüber diesen egoistischen Wendungen war indessen eine zweite kritische Stellungnahme zum Selbstbewußtsein möglich; sie bietet ein über das Historische hinausgehendes Interesse und stellt das tiefsinnigste Problem dar, das die vierziger Jahre aufgeworfen haben. Zwar der egozentrische Standpunkt bleibt auch hier, die Meinung, daß mit der eigenen Tat ein weltgeschichtliches Ziel erreicht sei, wie denn überhaupt hierin das innerste Band liegt, das Hegel und seine Schüler miteinander verknüpft. Diese neue Problemstellung besteht aber in nichts anderem als in der Kombination der Selbstentfremdungs- und Selbstbewußtseinstheorie zu einer humanistischen Wendung. Man fragte folgendermaßen: wenn die Evangelien bestimmte Verfasser zu Urhebern haben, wie konnte denn das Selbstbewußtsein sie täuschen? Wenn die spekulative Philosophie im Unrecht ist, wie konnte Hegel und seine ganze Zeit an ihr irren? Dieser Philosoph hatte doch gelehrt, daß das Absolute erst dann zur Wahrheit und Selbsterkenntnis kommen konnte, wenn es einen Prozeß der Selbstentäußerung in die Natur durchgemacht habe und alsdann in der Geschichte als einer Kette von vernünftigen Irrtümern aufwärts stieg; wie — so mußte man unvermeidlich fragen, sobald man den Blick auf das anschauliche Leben selbst richtete — sollte jener Gedanke nur ein Symbol sein für wirkliche Lebensprozesse, die die Menschen vermöge irgendwelcher psychischen Disposition zu einem falschen Gesamtbild verführen, Prozesse, die es vielleicht nur aufzudecken gilt, um ein richtiges Selbstbewußtsein herbeizuführen? Philosophie und Religion sind also vielleicht selbst nur als Entäußerungen des Menschen zu verstehen. Prinzipiell gestellt, lautet aber die Frage so: wie steht es mit dem Bewußtsein überhaupt, gibt es sichere Kriterien, es bald als falsch, bald als wahr zu deuten? Da es sich aber nie um das falsche Bewußtsein eines isolierten Individuums handelt, so versteht es sich von selbst, daß ein solcher geheimer Grund nur im Gesamtleben zu finden ist; halb direkt beeinflußt durch eine Übersetzung der dialektischen Bewegung der Idee in die Wirklichkeit,

halb indirekt aus Opposition gegen Hegel, ergeben sich im Augenblicke der Aufwerfung solcher Fragen mit Notwendigkeit gesellschaftliche Problemstellungen. Der Fortschritt über die zuerst skizzierte Richtung des Selbstbewußtseins ist also ein doppelter. Zwar werden hier wie dort die substantiellen, metaphysischen Wesenheiten des Meisters zu empirischen Produkten gemacht; aber sie werden nicht wie in der in Stirner kulminierenden Entwicklung unmittelbar auf das einzelne Ich bezogen, sondern auf die Gesamtheit und damit zweitens zugleich als historisch notwendig anerkannt.

Solche Gedankenströmungen sind es, die sich ein durch lebendigen Stil ausgezeichnetes Stelldichein in der Philosophie Ludwig Feuerbachs geben. Hierauf beruht der große Einfluß, den er in der Hegelschen Linken behauptet und insbesondere auf Marx und Engels ausgeübt hat.

Zugleich ist ein Zweites selbstverständlich geworden: die Wendung zum Materialismus. »Die Masse der entschiedensten Junghegelianer«, berichtet Engels, »wurde durch die praktischen Notwendigkeiten ihres Kampfes gegen die positive Religion auf den englisch-französischen Materialismus zurückgedrängt. Und hier kamen sie in Konflikt mit ihrem Schulsystem. Während der Materialismus die Natur als das einzig Wirkliche auffaßt, stellt diese im Hegelschen System nur die ‚Entäußerung' der absoluten Idee vor, gleichsam eine Degradation der Idee: unter allen Umständen ist hier das Denken und sein Gedankenprodukt, die Idee, das Ursprünglichere, die Natur das Abgeleitete, das nur durch die Herablassung der Idee überhaupt existiert. Und in diesem Widerspruch trieb man sich herum, so gut und so schlecht es gehen wollte[1]«. Auch in dieser Hinsicht erschien demnach Feuerbach als ein Befreier.

Er, in dessen Natur Anschaulichkeit und Sinnlichkeit gleichmäßig gemischt waren, ist der erste, der den Bruch mit dem Idealismus offen aussprach. Und damit setzt eine feindliche Reaktion gegen alles Ideelle ein, die doch einzig durch den Gegensatz zur Spekulation bestimmt ist und nur einen Gedanken kennt, dessen Ausschließlichkeit ihr zum Gitter wird, an dem sie nicht zu rütteln vermag: den Gedanken, daß allein in der Umkehrung dessen, was Hegel gelehrt habe, die Wahrheit zu finden sei. Gemeinsam bleibt aber — nur anders gewendet — die Annahme einer restlosen Erkenntnis des Wirklichen und die dialektische Methode. So fest war Feuerbach der Überzeugung, daß die Voraussetzung Hegels, die Identität von Denken und Sein, richtig sei, daß er nicht etwa auf erkenntnistheoretische Problemstellung verfiel. Vielmehr

---

[1] Engels, Ludwig Feuerbach S. 10.

dünkte es ihm selbstverständlich, wenn nicht das Denken das Ursprüngliche sei, dann das Sein, d. h. das als Gegensatz zum Denken nur materiell zu fassende Sein. Der mit ihm einsetzende Materialismus der vierziger und fünfziger Jahre[1] teilte eben, obwohl eine ausgesprochene Reaktion gegen die Hegelsche Philosophie, dies mit seinem großen Gegner: Idealismus und Materialismus erschienen ihnen kontradiktorische Gegensätze, kein drittes zwischen beiden möglich. In der Tat mußten die Gedanken Feuerbachs, die er in glänzenden Antithesen und mit immer neuen Wendungen vorzutragen verstand, als eine Erlösung erscheinen, nachdem man Jahrzehntelang in begrifflichen Schematen ausschließliches Heil gesehen hatte. »Die Philosophie muß sich wieder mit der Naturwissenschaft verbinden[2]«; wenn dieses Programm Feuerbachs als ausschließliches gemeint auch erkennen läßt, daß ihm das Organ für das eigentlich philosophische Problem fehlte, so muß ihm doch das bleibende Verdienst zuerkannt werden, daß er es war, der zum ersten Male wieder auf den Quell aller Wissenschaft, die Erfahrung hingewiesen hat; sein Sensualismus war ein notwendiger Durchgangspunkt für erneute erkenntnistheoretische Selbstbesinnung. Durch Anknüpfung an den französischen Materialismus hat er die Wiedergeburt der mechanischen Naturauffassung wenigstens eingeleitet; der Tiefstand der deutschen Philosophie, der mit seiner ausschließlich materialistischen Deutung des Wirklichen beginnt, war eine unausbleibliche Rache für die lange Vernachlässigung, die sich die Naturwissenschaften hatten gefallen lassen müssen. »Die Anschauung gibt das mit der Existenz unmittelbar identische, das Denken das durch die Unterscheidung, die Absonderung von der Existenz vermittelte Wesen. Nur da also, wo sich mit dem Wesen die Existenz, mit dem Denken die Anschauung, mit der Aktivität die Passivität, mit dem scholastischen Phlegma der deutschen Metaphysik das antischolastische sanguinische Prinzip des französischen Sensualismus und Materialismus vereinigt, nur da ist Leben und Wahrheit.« »Sonnenklar ist nur das Sinnliche; nur wo die Sinnlichkeit anfängt, hört aller Zweifel und Streit auf.« »Wahrheit, Wirklichkeit, Sinnlichkeit sind identisch.« »Die Identität von Subjekt und Objekt, im Selbstbewußtsein nur abstrakter Gedanke, ist Wahrheit und Wirklichkeit nur in der sinnlichen Anschauung des Menschen vom Menschen[3]«.

---

[1] Über Feuerbachs Materialismus vgl. Erdmann, Die philosophischen Voraussetzungen der materialistischen Geschichtsauffassung, in Schmollers Jahrbüchern 1907, Heft 3, S. 17.

[2] Werke II, S. 57. (Ausgabe von 1846.)

[3] Werke II, S. 258, 326, 321, 329.

Feuerbach ist aber nicht nur Identitätsphilosoph, er hatte ferner von Hegel gelernt, daß der Gegner eine notwendige Durchgangsstufe zum eigenen System sei; es gilt daher, die spekulative Philosophie nach ihren eigenen Bedingungen zu negieren und dialektisch aufzulösen. »Die unmittelbare, sonnenklare, truglose Identifikation des durch die Abstraktion vom Menschen entäußerten Wesens des Menschen mit dem Menschen kann nicht auf positivem Wege, kann nur als die Negation der Hegelschen Philosophie aus ihr abgeleitet, kann überhaupt nur begriffen, nur verstanden werden, wenn sie als die totale Negation der spekulativen Philosophie begriffen wird, ob sie gleich die Wahrheit derselben ist.« »Wir dürfen nur immer das Prädikat zum Subjekt, und so als Subjekt zum Objekt und Prinzip machen — also die spekulative Philosophie nur umkehren, so haben wir die pure, unverhüllte, blanke Wahrheit[1]«. Sucht man aber nach einem Grunde, der erklärte, wie solche merkwürdigen Gedankengebilde entstehen, so ist hierfür vorbildlich die Religion; indem Feuerbach mit dem egozentrischen Blickpunkt, den wir als charakteristisch für die Hegelianer gefunden haben, seinen Standpunkt als »eine notwendige Konsequenz der Weltgeschichte«, als den »notwendigen Wendepunkt der Geschichte« bezeichnet, findet er den verborgenen Grund der Religion in gesellschaftlichen Beziehungen. Nach der Theorie, die er in seinem bekanntesten Werke, dem im Jahre 1841 erschienenen »Wesen des Christentums« aufgestellt hat, ist die Theologie zu behandeln, »als psychische Pathologie«; er findet, »daß das Geheimnis der Theologie die Anthropologie ist«. Den Ausgangspunkt bildet die Feststellung des allgemeinen Wesens des Menschen. »Das innere Leben des Menschen ist das Leben im Verhältnis zu seiner Gattung, seinem Wesen. Der Mensch denkt, d. h. er konversiert, er spricht mit sich selbst.« Deshalb »kann Religion nichts anderes sein, als das Bewußtsein des Menschen von seinem . . . unendlichen Wesen[2]«. Hatte Hegel dem Werden der Gottesvorstellung eine metaphysische Realität in dem Sinne zugeschrieben, daß erst das Bewußtsein von Gott das Selbstbewußtsein Gottes ist, so dreht sich für den empirisch-psychologischen Standpunkt Feuerbachs der Sachverhalt um; nicht ein absoluter Geist hat sich, um sich selbst zu erkennen, in die Sinnenwelt entäußert, — vielmehr ist es der Menschen Geist selbst, der sich in den Vorstellungen ihm fremder Mächte nach außen projiziert und fälschlich verdinglicht. »Der Gegenstand, auf welchen sich ein Subjekt wesentlich, notwendig bezieht, ist nichts anderes

[1] Werke II, S. 249, 246.
[2] Werke VII, S. 30, 369. (4. Aufl. 1883.)
[3] Werke VII, S. 8, 9, 35.

als das eigene, aber gegenständliche Wesen dieses Subjekts.« »Der Gegenstand der Vernunft ist die sich gegenständliche Vernunft, der Gegenstand des Gefühls das sich gegenständliche Gefühl[1]«. Bei der Religion ist nun das Eigentümliche, daß hier das Bewußtsein mit dem Selbstbewußtsein unmittelbar zusammenfällt. »Das Bewußtsein Gottes ist das Selbstbewußtsein des Menschen.« »Der Mensch — dies ist das Geheimnis der Religion — vergegenständlicht sein Wesen und macht dann wieder sich zum Gegenstand dieses vergegenständlichten in ein Subjekt, eine Person verwandelten Wesens; er denkt sich, ist sich Gegenstand, aber als Gegenstand eines Gegenstandes, eines anderen Wesens«; «was der Mensch von Gott aussagt, das sagt er in Wahrheit von sich selbst aus[2]«. Daher ist »Religion die Entzweiung des Menschen mit sich selbst«; dieser »Zwiespalt des Menschen mit seinem eigenen Wesen« erklärt sich aber aus dem Bedürfnisse des Individuums, seine Schranken zu überwinden. »Unbeschränkt ist die Gattung, beschränkt nur das Individuum. Aber das Gefühl der Schranke ist ein peinliches; von dieser Pein befreit sich das Individuum in der Anschauung des vollkommenen Wesens . . . Gott ist also der Begriff der Gattung als eines Individuums,« »der den Mangel der Theorie ersetzende Begriff«, »der Erfüller, das ist die Wirklichkeit, das Erfülltsein meiner Wünsche[3]«. »Da nun aber der praktische oder subjektive Standpunkt allein der Standpunkt der Religion ist, da ihr folglich auch nur der praktische, vorsätzliche, nur nach seinen bewußten, sei es nun physischen oder moralischen Zwecken handelnde und die Welt nur in Beziehung auf diese Zwecke und Bedürfnisse, nicht an sich selbst betrachtende Mensch für den ganzen wesentlichen Menschen gilt, so fällt ihr alles, was hinter dem praktischen Bewußtsein liegt . . . außer den Menschen und die Natur hinaus in ein besonderes persönliches Wesen;« »dieses gegenständlich angeschaute Wesen aber zum Objekt der Reflexion, der Theologie gemacht, so wird es zu einer unerschöpflichen Fundgrube von Lügen, Täuschungen, Blendwerken, Widersprüchen und Sophismen[4]«. So enthüllt sich denn auch das Geheimnis der spekulativen Philosophie; sie ist Theologie. »Die Hegelsche Logik ist die zur Vernunft und Gegenwart gebrachte, zur Logik gemachte Theologie. Wie das göttliche Wesen der Theologie der ideale und abstrakte Inbegriff aller Realitäten, das ist aller Bestimmungen, aller Endlichkeiten ist, so die Logik[5]«.

---

[1] Werke VII, S. 38, 44.
[2] Werke VII, S. 48, 49, 71, 70.
[3] Werke VII, S. 75, 223, 273, 249.
[4] Werke VII, S. 265, 299.
[5] Werke II, S. 247.

Aber nicht nur die Religion und die spekulative Philosophie sind der Selbstentfremdung erwachsen. Von der Voraussetzung aus, daß »die Gemeinschaft des Menschen mit dem Menschen das erste Prinzip und Kriterium der Wahrheit und Allgemeinheit« ist, ging die Entwicklung der Feuerbachschen Gedanken folgerichtig dahin, alle Anschauungen als in der Gesellschaft gegründet zu behaupten.

»Die neue Philosophie« — so belehren uns die Grundsätze der Philosophie der Zukunft (1843) — »macht den Menschen mit Einschluß der Natur als der Basis des Menschen zum alleinigen, universalen und höchsten Gegenstand der Philosophie — Anthropologie also mit Einschluß der Physiologie zur Universalwissenschaft.« »Wahrheit ist weder der Materialismus noch der Idealismus, weder die Physiologie noch die Psychologie, Wahrheit ist nur die Anthropologie[1].« Ja, eine bedeutsame Annäherung an Marx' bekannten Satz aus dem Vorwort zur politischen Ökonomie enthalten die Worte: »Das Sein, mit dem die Philosophie beginnt, kann nicht vom Bewußtsein, das Bewußtsein nicht vom Sein abgetrennt werden«[2]. »Die Frage vom Sein ist eben eine praktische Frage, eine Frage, bei der unser Sein beteiligt ist, eine Frage auf Leben und Tod.« »Raum und Zeit sind die ersten Kriterien der Praxis[3].«

Aber hier liegen auch gleichzeitig die Grenzen, die Feuerbach nach seinem ganzen inneren Wesen nicht zu überschreiten vermochte. Über die Behauptung, daß das Bewußtsein nur ein Reflex der Gattungsbedürfnisse sei, kam er nie hinaus. Abgesehen von dem doch allzu verschwommenen und problematischen Begriff des peinlichen Gefühls der individuellen Schranken, von denen er mitunter spricht — fehlt es auch nur an einem Versuche, den Beweis anzutreten, und die inneren Beweggründe aufzudecken, die einen universalen Anthropomorphismus wahrscheinlich machen. So gipfelt denn Feuerbachs Philosophie ohnmächtig zu einer näheren Analyse in einer oberflächlichen Glückseligkeitsethik; die Menschen brauchen nur zu erkennen, daß sie in ihrer ganzen Existenz aufeinander angewiesen sind und sich lieben, alsdann wird alles seinen besten Gang gehen; auf theoretischem Gebiete Materialist, will er hier Idealist sein. »Die neue Philosophie stützt sich auf die Wahrheit der Liebe, die Wahrheit der Empfindung. In der Liebe, in der Empfindung überhaupt gesteht der Mensch die Wahrheit der neuen Philosophie ein[4]«. »Der andere ist mein Du . . . mein anderes Ich, der mir gegenständliche

---

[1] Werke II, S. 330, 343, 362.
[2] Werke II, S. 253.
[3] Werke II, S. 313, 256.
[4] Werke II, S. 324.

Mensch, mein aufgeschlossenes Innere — das sich selbst sehende Auge. An dem anderen habe ich erst das Bewußtsein der Menschheit; durch ihn erst erfahre, fühle ich, daß ich Mensch bin; in der Liebe zu ihm wird mir erst klar, daß er zu mir und ich zu ihm gehöre, daß wir beide nicht ohne einander sein können, daß nur die Gemeinsamkeit die Menschheit ausmacht[1]«.

So zeigt Feuerbach mit den vielen offen gelassenen Fragen den Denker der Übergangsperiode. Darin besteht sein Verdienst, solchen, die tiefer eindringen wollen, wertvolle Anregungen gegeben zu haben: Marx und Engels waren berufen, sein Werk fortzusetzen.

Drittes Kapitel.

Marx und Engels als Feuerbachianer.

Als Feuerbachs »Wesen des Christentums« erschien, war naturgemäß der Erfolg bei allen, die in politischer, religiöser und philosophischer Opposition gegen den Hegelianismus standen, ein bedeutender. Wenn auch der Materialismus noch nicht deutlich ausgesprochen war, wie dies dem unklaren Kopfe des Urhebers entsprach, so war doch zum ersten Male wieder an die Stelle der Selbstbewegung des Begriffs das wirkliche Leben gesetzt. Engels berichtet hierüber: »Da kam Feuerbachs ‚Wesen des Christentums'. Mit einem Schlag zerstäubte es den Widerspruch, indem es den Materialismus ohne Umschweife wieder auf den Thron erhob. Die Natur existiert unabhängig von aller Philosophie .... Man muß die befreiende Wirkung dieses Buches selbst erlebt haben, um sich eine Vorstellung davon zu machen. Die Begeisterung war allgemein: wir waren alle momentan Feuerbachianer[2]«. Was Marx betrifft, so kann diese Notiz nicht stimmen; denn, wie wir sahen, ist er als Redakteur der Rheinischen Zeitung — bis zu Anfang des Jahres 1843 also — ein theoretisch vollkommen überzeugter Hegelianer geblieben[3]. Ein innerer Grund hierfür liegt vielleicht in der Verständnislosigkeit für religiöse Probleme, die ihn anfangs an Feuerbachs »Wesen des Christentums« ebenso gleichgültig vorbeigehen ließ, wie an den Leistungen von Strauß und Bauer; ein äußerer Grund wäre etwa die Vielgeschäftigkeit des

[1] Werke VII, S. 230.
[2] Engels, L. Feuerbach S. 10 f.
[3] Auch Mehring muß zugeben, daß sich in der Rheinischen Zeitung ein »besonderer Einfluß« Feuerbachs nicht erkennen lasse. Lit. Nachl. I, S. 336.

Redakteurs, der die freie Zeit, die ihm blieb, zu nationalökonomischen Studien verwandte (s. Kap. IV). Als nun Marx Köln verließ, um sich eine neue Lebensstellung zu gründen, und mit Ruge, dem mit Feuerbach wohlbekannten Herausgeber der Deutschen Jahrbücher in Verbindung trat, waren gerade Feuerbachs »Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie« erschienen; es ist anzunehmen, daß Marx sich alsdann auch mit den übrigen, bis dahin erschienenen Schriften Feuerbachs bekannt gemacht hat. Wie dem auch sei, jedenfalls war der Eindruck auf Marx ein überwältigender und nachhaltiger. Denn in den »Deutsch-Französischen Jahrbüchern«, einer Zeitschrift, die er nach seiner im November 1843 erfolgten Übersiedlung nach Paris im Verein mit Ruge eben nach Feuerbachs gallo-germanischem Prinzip gegründet hatte, zeigt Marx — maßgebend für seine ganze spätere Entwicklung — das Bild eines gleichmäßig durch Feuerbach und Hegel beeinflußten Denkers. Nur zwei Aufsätze hat Marx hierfür geschrieben, da die Zeitschrift nach ihrem ersten Erscheinen im März 1844[1] bereits einging; von ihnen, der Einleitung zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie und der Judenfrage rechnet er selbst seine Neugeburt: »Die erste Arbeit, unternommen zur Lösung der Zweifel, die mich bestürmten, war eine kritische Revision der Hegelschen Rechtsphilosophie[2]«. In dieselbe Zeit fällt der Beginn der Freundschaft mit Engels. Er wurde als Mitarbeiter herangezogen und hat mehrere Beiträge in den Jahrbüchern veröffentlicht, in denen er sich ebenfalls, wenn auch von Marx charakteristisch verschieden, als Feuerbachianer erweist. Gemeinsam ist beiden, daß sie noch auf ideologischem Boden stehen und von hier ein in wesentlichen Punkten bereits fertiges politisches Programm gewinnen.

In dem Briefwechsel zwischen Marx und Ruge, der mit einigen Briefen anderer in den Deutsch-Französischen Jahrbüchern vor den Aufsätzen selbst abgedruckt wurde, rechnet Marx zunächst mit seiner liberalen Vergangenheit ab, dem Glauben, innerhalb des Bestehenden seine Wünsche erfüllt zu sehen. Mit moralischen Gründen zieht er gegen den Gegner zu Felde. »Der Prunkmantel des Liberalismus ist gefallen und der widerwärtigste Despotismus steht in seiner ganzen Nacktheit vor aller Welt Augen«; »das Prinzip der Monarchie überhaupt ist der verachtete, der verächtliche, der entmenschte Mensch«; »die Existenz der leidenden Menschheit, die denkt, und der der denkenden Menschheit, die unterdrückt wird, muß aber notwendig für die passiv und gedankenlos genießende

---

[1] Mehring, Lit. Nachl. I, 335.
[2] Vorwort zur Kritik der polit. Ökonomie X.

Tierwelt der Philisterei ungenießbar und unverdaulich werden.« Zugleich wird die Bewegung international; »Philosophie und nationale Beschränktheit«, schreibt Ruge von den Deutschen Jahrbüchern, »wie war es möglich, auch nur im Namen und im Titel eines Journals beide zusammenzubringen?[1]« Hegels Dialektik gibt nun Marx die Richtung seines Verhaltens an; von ihr hatte er gelernt, daß ein Neues durch Negation des Bestehenden geschaffen wird. »Indessen ist das gerade wieder ein Vorzug der neuen Richtung, daß wir nicht dogmatisch die Welt antizipieren, sondern erst aus der Kritik der alten Welt die neue finden wollen .... Die Philosophie hat sich verweltlicht .... Ist die Konstruktion der Zukunft und das Fertigwerden für alle Zeiten nicht unsere Sache, so ist desto gewisser, was wir gegenwärtig zu vollbringen haben, ich meine die rücksichtslose Kritik alles Bestehenden.« Diese Kritik knüpft nun — hier zeigt sich der Feuerbachianer — an das als falsch zu erweisende Bewußtsein an; eine vollendete Synthese aus Hegel und Feuerbach liegt in den Worten: »Die Vernunft hat immer existiert, nur nicht immer in der vernünftigen Form. Der Kritiker kann also an jede Form des theoretischen und praktischen Bewußtseins anknüpfen und aus den eigenen Formen der existierenden Wirklichkeit die wahre Wirklichkeit als ihr Sollen und ihren Endzweck entwickeln.« »Die Reform des Bewußtseins besteht nur darin, daß man die Welt ihr Bewußtsein inne werden läßt, daß man sie aus dem Traum über sich selbst erweckt, daß man ihre eigenen Aktionen ihr erklärt ..... Unser ganzer Zweck kann in nichts anderem bestehen, wie dies auch bei Feuerbachs Kritik der Religion der Fall ist, als daß die religiösen und politischen Fragen in die selbstbewußte, menschliche Form gebracht werden .... Es wird sich dann zeigen, daß die Welt längst den Traum einer Sache besitzt, von dem sie nur das Bewußtsein besitzen muß, um sie wirklich zu besitzen[2]«.

Schon diese Worte beweisen, daß Marx sich ausschließlich als Fortsetzer Feuerbachs fühlt; auch wendet er sich noch gegen die Einseitigkeiten des Sozialismus und Kommunismus: »Und das ganze sozialistische Prinzip ist wieder nur die eine Seite, welche die Realität des wahren menschlichen Wesens betrifft. Wir haben uns ebensowohl um die andere Seite, um die theoretische Existenz des Menschen zu kümmern[3].« Bestätigt wird dieses Bild durch die Kritik der Hegelschen Rechtsphilo-

[1] Lit. Nachl. I, S. 360, 367, 370, 379.
[2] Lit. Nachl. I, S. 380, 381, 382.
[3] Lit. Nachl. I, S. 381.

sophie selbst, die damit beginnend, daß »die Kritik der Religion im wesentlichen beendet ist«, auch die Philosophie im dialektischen Prozeß auflösen und so in die Tat umsetzen will. Hat man erkannt, daß »Religion nur die illusorische Sonne ist, die sich um den Menschen bewegt, solange er sich nicht um sich selbst bewegt«, so ist es »zunächst Aufgabe der Philosophie ..... die Selbstentfremdung in ihren unfertigen Gestalten zu entlarven. Die Kritik des Himmels verwandelt sich damit in die Kritik der Erde, die Kritik der Religion in die Kritik des Rechts, die Kritik der Theologie in die Kritik der Politik.« Nun ist »das jetzige deutsche Regime ein Anachronismus«; »sobald indes die moderne politisch-soziale Wirklichkeit selbst der Kritik unterworfen wird, sobald also die Kritik zu wahrhaft menschlichen Problemen sich erhebt, befindet sie sich außerhalb des deutschen status quo und sie würde ihren Gegenstand unter ihrem Gegenstand ergreifen.« »Aber wie die alten Völker ihre Vorgeschichte in der Imagination erlebten, in der Mythologie, so haben wir Deutsche unsere Nachgeschichte in Gedanken erlebt, in der Philosophie.« »Die deutsche Rechts- und Staatsphilosophie ist die einzige mit der offiziellen modernen Gegenwart al pari stehende deutsche Geschichte.« Hier ist also der erste Versuch gemacht, Philosophie und politische Zustände miteinander in Beziehung zu setzen; aber die Problemstellung ist noch keine prinzipielle: nur in Deutschland sind die eigentümlichen Zustände, welche bewirken, daß »wir philosophische Zeitgenossen der Gegenwart sind, ohne ihre historischen Zeitgenossen zu sein[1].«

Wie ein Grund für eine so merkwürdige Möglichkeit nicht angegeben wird, so gebraucht Marx auch für die behauptete Tatsache die verschiedenartigsten Ausdrücke. Überall sieht man, daß er nach einem Neuen ringt. So wird die deutsche Philosophie bezeichnet bald »als ideale Verlängerung der deutschen Geschichte«, »als ideelle Ergänzung«, bald als »philosophische Spiegelung dieser Zustände«, als »Traumgeschichte«; ein genauer Parallelismus wird in dem Satze angenommen, »Deutschland habe nur mit der abstrakten Tätigkeit des Denkens die Entwicklung der modernen Völker begleitet, Deutschland war ihr theoretisches Gewissen.« Da nun »der wirkliche Lebenskeim des deutschen Volkes bisher nur unter seinem Hirnschädel gewuchert hat«, so geht der notwendig einheitliche Verlauf der Geschichte dahin: »Ihr könnt die Philosophie nicht aufheben, ohne sie zu verwirklichen[2]«.

So »verläuft sich die Kritik der spekulativen Rechtsphilosophie ...

---

[1] Lit. Nachl. I, S. 381, 384, 385. 388, 389, 390, 389.
[2] Lit. Nachl. I, S. 389, 390, 393, 390.

in Aufgaben, für deren Lösung es nur ein Mittel gibt: die Praxis.« In der Erörterung über die Möglichkeiten einer praktischen Umwälzung nähert sich Marx zum zweiten Male einer realistischen Deutung der Geschichte. Allerdings weiß er: »Die Theorie wird zur materiellen Gewalt, sobald sie die Massen ergreift. Die Theorie ist fähig, die Massen zu ergreifen, sobald sie ad hominem demonstriert, und sie demonstriert ad hominem, sobald sie radical ist.« Aber er ist sich doch auch bewußt: »Die Revolutionen bedürfen ... eines passiven Elementes, einer materiellen Grundlage. Die Theorie wird in einem Volke immer nur soweit verwirklicht, als sie die Verwirklichung seiner Bedürfnisse ist .... Es genügt nicht, daß der Gedanke zur Verwirklichung drängt, die Wirklichkeit muß sich selbst zum Gedanken drängen.«

Mit letzterem Satze ist schon die dialektische Notwendigkeit bezeichnet, mit der die künftige Entwicklung vor sich gehen muß. »In Deutschland ..., wo das praktische Leben ebenso geistlos als das geistige Leben unpraktisch ist, hat keine Klasse der bürgerlichen Gesellschaft das Bedürfnis und die Fähigkeit der allgemeinen Emanzipation«; »in Deutschland ist die universelle Emanzipation conditio sine qua non der partiellen.« Die Antwort, die Marx für die Möglichkeit einer Befreiung der ganzen Gesellschaft gibt, ist höchst bedeutsam zum Verständnis der späteren Theorien. Hier, an der Stelle, wo zuerst bei ihm das Wort Proletariat vorkommt und ihm seine künftigen Aufgaben zugewiesen werden, erkennt man deutlich, daß es sich um eine logische Struktur der Geschichte handelt. Daraus, daß es an einer Klasse innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft fehlt, die sich zum »negativen Repräsentanten der Gesellschaft« eignete, schließt Marx nicht etwa, daß eine Emanzipation überhaupt unmöglich ist; vielmehr, wie A negiert wird durch das, was keinerlei Eigenschaften mit ihm teilt, was sich nur durch non-A ausdrücken läßt, so sieht Marx die Befreiung kommen durch eine Klasse, welche garnichts mit den übrigen Ständen gemeinsames hat. »Wo ist also die positive Möglichkeit der deutschen Emanzipation? Antwort: in der Bildung einer Klasse mit radikalen Ketten, einer Klasse der bürgerlichen Gesellschaft, welche keine Klasse der bürgerlichen Gesellschaft ist, eines Standes, welcher die Auflösung aller Stände ist, einer Sphäre, welche einen universellen Charakter durch ihre universellen Leiden besitzt und kein besonderes Recht in Anspruch nimmt, weil kein besonderes Unrecht, sondern das Unrecht schlechthin an ihr verübt wird, ... einer Sphäre endlich, ... welche mit einem Worte der völlige Verlust des Menschen ist, also nur durch die völlige Wiedergewinnung des Menschen sich selbst gewinnen kann. Diese Auflösung der Gesell-

schaft als ein besonderer Stand ist das Proletariat.« Von ihm weiß Marx bereits, daß es durch die industrielle Bewegung und hier vorzugsweise durch die Auflösung des Mittelstandes hervorgerufen wird. — Die Forderung auf Aufhebung des Privateigentums macht er zu der seinigen: »Wenn das Proletariat die Negation des Privateigentums verlangt, so erhebt es nur zum Prinzip der Gesellschaft, was die Gesellschaft zu seinem Prinzip erhoben hat, was in ihm als negatives Resultat der Gesellschaft schon ohne sein Zutun verkörpert ist«.

Das Resumé zeigt noch einmal deutlich, wie fern von allen nationalökonomischen Studien diese politischen Forderungen entstanden sind: Marx erweist sich als der durch Feuerbach zum Menschheitsbefreier bekehrte ideologische Dialektiker. »Die einzige, praktisch mögliche Befreiung Deutschlands ist die Befreiung auf dem Standpunkte der Theorie, welche den Menschen für das höchste Wesen des Menschen erklärt ... Der Kopf dieser Emanzipation ist die Philosophie, ihr Herz das Proletariat. Die Philosophie kann nicht verwirklicht werden ohne die Aufhebung des Proletariats, das Proletariat kann sich nicht aufheben ohne die Verwirklichung der Philosophie. Wenn alle inneren Bedingungen erfüllt sind, wird der deutsche Auferstehungstag verkündet werden durch das Schmettern des gallischen Hahnes[1].«

Eine ähnliche Problemstellung, aber mit wesentlich neuen Lösungsversuchen zeigt Marx' Aufsatz über die Judenfrage. Vorher hatte er behauptet, daß »die Kritik der Religion im Wesentlichen beendet ist«. Jetzt will er einen eigenen Beitrag hierzu liefern. Hatte er in der Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie gezeigt, daß man die Philosophie, so will er jetzt die Religion durch ihre Auflösung verwirklichen. Aber die Betrachtungsweise hat sich verschoben. In der Anschauung des Judentums gewinnt Marx anstelle des bisherigen theoretischen und ideologischen den materialistischen Standpunkt. »Die Religion gilt uns nicht mehr als der Grund, sondern nur noch als das Phänomen der weltlichen Beschränktheit. Wir erklären daher die religiöse Befangenheit der freien Staatsbürger aus ihrer weltlichen Befangenheit.« Zwei wesentliche Momente sind es, die den späteren Marx von der hier vertretenen Polemik scheiden: die unumwunden ethische Kritik und die spezielle Beschränkung des ökonomischen Materialismus auf das Judentum. So wird den Juden zum Vorwurf gemacht, daß die Grundlage ihrer Religion »das praktische Bedürfnis, der Egoismus«, daß der »Wechsel der wirkliche Gott des Juden

---

[1] Lit. Nachl. I, S. 397, 396, 395, 397, 398.

ist« und auf denselben Ton des Nicht-Sein-Sollenden ist die Behauptung gestimmt: »Im christlich-germanischen Staate ist ... die Religion eine Wirtschaftssache, wie die Wirtschaftssache Religion ist[1]«.

Kaum jemals hat ein Antisemit ein so hartes Urteil über das Judentum gefällt, wie es der Jude Marx hier tut. Denn was er an der bürgerlichen Gesellschaft tadelt, ist ihre Verjudung. Er stellt sich in Gegensatz zur bürgerlichen Aufklärung, für deren Verkehrtheit ihm die Theorie der Menschenrechte ein prägnanter Ausdruck ist. Der Freiheitsbegriff, der noch kurz vorher im Mittelpunkte seines Denkens gestanden hatte, wird nun verworfen. Eine neue Frage taucht nun auf. Es »bleibt immer noch das Rätsel zu lösen, warum im Bewußtsein der politischen Emanzipatoren das Verhältnis auf den Kopf gestellt ist und der Zweck als Mittel, das Mittel als Zweck erscheint. Diese optische Täuschung ihres Bewußtseins wäre immer noch dasselbe Rätsel, obgleich dann ein psychologisches, ein theoretisches Rätsel[2]«. Hier ist zum ersten Male das Problem aufgeworfen, das Marx von da an als Grundlage und Ausgangspunkt seiner geschichtsphilosophischen Überzeugungen beschäftigt hat; hier geht er zum ersten Male wirklich über Feuerbach hinaus. Denn bisher hatte er nur die dargestellte Konsequenz aus dessen Theorie vom falschen Bewußtsein gezogen, daß nämlich seine Illusionen zu beseitigen seien durch Umsetzung in die Tat, durch Verwirklichung im demokratisch-kommunistischen Zukunftsstaat. Während aber die Schüler Hegels und besonders Feuerbach die Entfremdung des Bewußtseins als gegeben annahmen, eben indem man die Metaphysik des Meisters umkehrte und von hier aus in das Leben sah, das ihre Theorie bestätigen sollte, fragt Marx hier zum ersten Male, welches denn der innere Grund für die optische Täuschung des Bewußtseins sei, wie sich diese Erscheinung erklären lasse. In diesem höchst bedeutsamen Augenblicke meldet sich aber zugleich der Dualismus der subjektiven und objektiven Begründungsweise, der, wie wir im systematischen Teil zeigen werden, durch das ganze Lebenswerk von Marx und nicht minder von Engels hindurchgeht. Die Lösung des Rätsels wird als eine psychologische und theoretische bezeichnet. Im ersten Falle ist der Egoismus des jüdischen Schachers, im zweiten Falle der objektive Gesichtspunkt der Politik als des Geheimgrundes der Geschichte gemeint. Die politischen Umwälzungen haben das falsche Bewußtsein erzeugt. Der Charakter der alten Gesellschaft war die Feudalität; hier waren zwar die Elemente

[1] Lit. Nachl. I, S. 414, 405, 428, 412.
[2] Lit. Nachl. I, S. 420 f.

des bürgerlichen Lebens: Besitz, Familie und Arbeit, in der Form der Grundherrlichkeit, des Standes und der Korporation zu Elementen des Staatslebens erhoben, aber das Individuum vom Staatsganzen abgeschlossen. »Als Konsequenz dieser Organisation erscheint notwendig die Staatseinheit, wie das Bewußtsein, der Wille und die Tätigkeit der Staatseinheit ebenfalls als besondere Angelegenheit eines vom Volke abgeschiedenen Herrschers und seiner Diener.« Die politische Revolution zerschlug die bürgerliche Gesellschaft in ihre einfachen Bestandteile; aber wenn zwar so die öffentliche Angelegenheit zur allgemeinen Angelegenheit jedes Individuums ward, so war doch die Vollendung des Idealismus zugleich die Vollendung des Materialismus. »Die feudale Gesellschaft war aufgelöst in ihren Grund, in den Menschen. Aber in den Menschen, wie er wirklich ihr Grund war, in den egoistischen Menschen.« Er, der Gegenstand unmittelbarer Gewißheit, wurde in den Menschenrechten anerkannt. »Der Mensch wurde daher nicht von der Religion befreit, er erhielt die Religionsfreiheit. Er wurde nicht vom Eigentum befreit, er erhielt die Freiheit des Eigentums. Er wurde nicht von dem Egoismus des Gewerbes befreit, er erhielt die Gewerbefreiheit[1]«.

Der egoistische Mensch par excellence ist der Jude. »Das Christentum hatte das reale Judentum nur zum Scheine überwunden. Es war zu vornehm, zu spiritualistisch, um die Roheit des praktischen Bedürfnisses anders als durch die Erhebung in die blaue Luft zu beseitigen. . . . Nun erst konnte das Judentum zur allgemeinen Herrschaft gelangen und den entäußerten Menschen, die entäußerte Natur zu veräußerlichten, verkäuflichen, der Knechtschaft des egoistischen Bedürfnisses, dem Schacher anheimgefallenen Gegenständen machen. Die Veräußerung ist die Praxis der Entäußerung. Wie der Mensch, solange er religiös befangen ist, sein Wesen nur zu vergegenständlichen weiß, indem er es zu einem fremden phantastischen Wesen macht, so kann er sich unter der Herrschaft des egoistischen Bedürfnisses nur praktisch betätigen, nur praktisch Gegenstände erzeugen, indem er seine Produkte wie seine Tätigkeit unter die Herrschaft eines fremden Wesens stellt und ihnen die Bedeutung eines fremden Wesens — des Geldes — verleiht — . . . Weil das reale Wesen des Juden in der bürgerlichen Gesellschaft sich allgemein verwirklicht, verweltlicht hat, darum konnte die bürgerliche Gesellschaft den Juden nicht von der Unwirklichkeit seines religiösen Wesens, welches eben nur die ideale Anschauung des praktischen

[1] Lit. Nachl. I, S. 421 f.

Bedürfnisses ist, überzeugen .... Sobald es der Gesellschaft gelingt, das empirische Wesen des Judentums, den Schacher und seine Voraussetzungen aufzuheben, ist der Jude unmöglich geworden, weil sein Bewußtsein keinen Gegenstand mehr hat ... Die gesellschaftliche Emanzipation der Juden ist die Emanzipation der Gesellschaft vom Judentum[1]«.

So wird die Zukunftsgesellschaft durch ihr richtiges Bewußtsein die christliche Religion verwirklichen und damit zugleich aufheben. »Der religiöse Geist kann nur verwirklicht werden, insofern die Entwicklungsstufe des menschlichen Geistes, deren religiöser Ausdruck er ist, in ihrer weltlichen Form heraustritt und sich konstituiert. Dies geschieht im demokratischen Staate .... Das Phantasiegebild, der Traum, das Postulat des Christentums, die Souveränität des Menschen, aber als eines fremden, von dem wirklichen Menschen unterschiedenen Wesens, ist in der Demokratie sinnliche Wirklichkeit, Gegenwart, weltliche Maxime.« »Der sogenannte christliche Staat bedarf der christlichen Religion, um sich als Staat zu vervollständigen. Der demokratische, der wirkliche Staat, bedarf nicht der Religion zu seiner politischen Vervollständigung. Er kann vielmehr von der Religion abstrahieren, weil in ihm die menschliche Grundlage der Religion auf weltliche Weise ausgeführt ist.« Mit der Realisation des Christentums wird zugleich Feuerbachs Ideal des Gattungsmenschen verwirklicht: »Erst wenn der wirkliche individuelle Mensch den abstrakten Staatsbürger in sich zurücknimmt, und als individueller Mensch in seinem empirischen Leben, in seiner individuellen Arbeit, in seinen individuellen Verhältnissen Gattungswesen geworden ist, erst wenn der Mensch seine forces propres als gesellschaftliche Kräfte erkannt und organisiert hat und daher die gesellschaftliche Kraft nicht mehr in der Gestalt der politischen Kraft von sich trennt, erst dann ist die menschliche Emanzipation vollbracht[2]«.

So bringt der Aufsatz über die Judenfrage wesentliche Fortbildungen. Aber die neue Problemstellung verlangt zugleich eine weitere Analyse. Noch ist die Entwicklung nicht abgeschlossen. Ein zweites Stadium der Werdeperiode wird notwendig, dessen Leitgedanke nichts anders ist als die Überlegung, was wohl — zugleich in der Vertiefung der objektiv-theoretischen Beweisführung — die realen Bedingungen für die Möglichkeit des gesuchten Gattungsmenschen sein möchten. Mit welcher inneren Notwendigkeit aber eine solche Problemstellung in den vierziger Jahren

[1] Lit. Nachl. I, S. 430 f.
[2] Lit. Nachl. I, S. 414, 411, 424.

erwachsen mußte, das beweist am besten die Gleichheit des Ergebnisses, das Engels in seinen daselbst veröffentlichten Aufsätzen, obwohl sich ebenfalls als Schüler Hegels und Feuerbachs wissend, so doch von ganz anderen Gesichtspunkten aus gewinnt. Die Beiträge, die er geliefert hat, »Umrisse zur Kritik der Nationalökonomie in England« und »Die Lage Englands«, eine Kritik des gleichnamigen Buches Carlyles, zeigen im Unterschiede zu Marx den theoretisch vollkommen geschulten Nationalökonomen. Er findet den Grund der Unfähigkeit Carlyles in seiner Unbekanntheit mit Hegel und meint, die englischen Sozialisten würden von selbst zum Studium seiner Philosophie kommen: »Die Resultate sind nichts ohne die Entwicklung, die zu ihnen geführt hat, das wissen wir schon seit Hegel«. »Die Geschichte ist unser Ein und Alles und wird von uns höher gehalten als irgend von einer anderen philosophischen früheren Richtung, höher selbst als von Hegel[1]«. Hatte aber Marx sein Programm gefunden, indem er eine innere organische Stellungnahme zu Hegel suchte, um seine Dialektik in die Wirklichkeit zu übersetzen, so sucht Engels nach realen, nicht bloß in abstrakto gedachten Widersprüchen und nach einem realen, einheitlichen Grunde für sie. Die Handelsfreiheit, das System der freien Konkurrenz, entwickelt alle Scheußlichkeiten der gegenwärtigen Verfassung; es ist seinerseits bedingt durch das Privateigentum. »Wohin wir uns wenden, das Privateigentum führt uns auf Widersprüche[2]«. Obwohl die Arbeit alleinige Quelle des Wertes ist, so ist doch eine Spaltung zwischen ihr und dem Kapital eingetreten, die alle Tage schärfer und schärfer ausgebildet wird und sich immer steigern muß. Die Ungleichheiten, die das Gesetz von Nachfrage und Zufuhr erzeugt, führen zu alle 5—7 Jahre eintreffenden Handelskrisen, »es ist eben ein Naturgesetz, das auf der Bewußtlosigkeit der Beteiligten beruht[3]«. Mit den schärfsten Ausdrücken wendet er sich gegen Malthus, seine Theorie sei nur in der kapitalistischen Wirtschaftsverfassung richtig: »Mit der Verschmelzung der jetzt entgegengesetzten Interessen verschwindet der Gegensatz zwischen Überbevölkerung hier und Überreichtum dort[4]«. Diese Polemik gibt ihm Anlaß, einen eigentlichen Parallelismus ökonomischer und religiöser Beziehungen aufzustellen: »Diese (des Malthus) Behauptung ist die höchste

[1] Lit. Nachl. I, S. 482, 489, 477, 485.

[2] Lit. Nachl. I, S. 445. Die große Bedeutung dieses Satzes kann erst später verstanden werden.

[3] Lit. Nachl. I, S. 449.

[4] Lit. Nachl. I, S. 455. Vgl. dagegen die relative Anerkennung, die Engels der Malthusschen Theorie als Parallele zum Darwinismus zollt. Anti-Dühring S. 60.

Spitze der christlichen Ökonomie — und daß unsere Ökonomie wesentlich christlich ist, hätte ich bei jedem Satze, bei jeder Kategorie beweisen können und werde es seiner Zeit auch tun; die Malthussche Theorie ist nur der ökonomische Ausdruck für das religiöse Dogma von dem Widerspruch des Geistes mit der Natur und der daraus folgenden Verdorbenheit beider.« Aus allen diesen Unebenheiten ergibt sich die einfache Konsequenz: »Produziert mit Bewußtsein, als Menschen, nicht als zersplitterte Atome ohne Gattungsbewußtsein und Ihr seid über alle diese künstlichen und unhaltbaren Gegensätze hinaus.« So taucht auch hier das Ideal Feuerbachs auf; der Mensch, der die Religion, »den Akt der Selbstaushöhlung des Menschen«, abgelegt hat und hinansteigt »bis zur endlichen Erringung des freien, menschlichen Selbstbewußtseins, der Einsicht von der Einheit des Menschen mit der Natur und der freien selbsttätigen Schöpfung einer auf rein menschliche sittliche Lebensverhältnisse begründeten neuen Welt« [1].

So reichen sich Marx und Engels, beide einig über das letzte Ziel und voll des lebendigen Idealismus, die Hand. Die persönliche Note, die in diesen Aufsätzen durchschimmert, tritt indessen bald zurück. Auch hier trägt die objektivistische Richtung, das Erbstück Hegels, der die Ohnmacht des Individuellen und die Ausschließlichkeit der Gesetze der Geschichte gelehrt hatte, den Sieg davon. Darauf kam es nun an, das erstrebte Ziel als historisch möglich oder sogar notwendig zu erweisen. Was eigentlich das geheime Agens der Geschichte sei, begann Marx nunmehr — während seines Pariser Aufenthaltes — aus dem französischen Materialismus und Sozialismus zu lernen; Engels studierte inzwischen in England die Probleme der Zeitgeschichte aus eigener Anschauung.

Dies ist das Wunderbare an dem Freundschaftsverhältnisse der beiden großen Denker: abermals kommen sie alsdann aus verschiedenen Motiven zur gleichen Lösung desselben Problems, das sich ihnen durch Feuerbach ergeben hatte: der Frage nach der realen Möglichkeit des vollkommenen Gattungsmenschen, des Menschen, der alle Entäußerung und Selbstentfremdung abgelegt hat.

[1] Lit. Nachl. I, S. 449, 483, 486.

Viertes Kapitel.

Die Beziehungen zum Materialismus, Liberalismus und Sozialismus.

§ 1. Die Anfänge der materialistischen Geschichtsauffassung vor Marx.

Wir blicken einen Augenblick auf das bisher Gewonnene zurück. Marx und Engels sind bereits Kommunisten geworden. In der Tat mußte der Kommunismus als eine notwendige Konsequenz der Feuerbachschen Ideen erscheinen. Hegels dialektische Geschichte der Substanz und des Selbstbewußtseins erhält in ihrer empirischen Umkehrung diese Form: Alles Leben der Menschen ist gattungsmäßig und ihre falsche Vergegenständlichung eine Folge ihrer Zersplitterung; die Aufforderung, alles Denken und Handeln zu einem bewußten Gesamtprozeß der Gattung und der Gesellschaft zu machen, erscheint von hier aus als eine logische Folge. Die Gesamtorganisation der Gesellschaft wird zur radikal-praktischen Konsequenz der organischen Staats- und Geschichtsauffassung. So hat Feuerbach selbst kommunistische Gedanken geäußert[1]; an ihn schloß sich der von Karl Grün als »wahr« bezeichnete Sozialismus an, der im deutschen Geistesleben der vierziger Jahre eine gewisse Rolle gespielt hat. Die Wahrheit ist aber die, daß Marx und Engels in den besprochenen Aufsätzen selbst »wahre« Sozialisten gewesen sind[2]. Der deutsche philosophische Sozialismus wollte ja nichts anderes als durch ethische Forderung des Kommunismus die Menschen befreien und zu vollkommenen Gattungsbürgern machen. Wenn später Marx und Engels über diese Richtung[3] — insbesondere im kommunistischen Manifest —

---

[1] Vgl. die Belege bei Struve, Zur Entwicklungsgeschichte des wissenschaftlichen Sozialismus. Neue Zeit 15, I, S. 69, Anm. 2. Dazu Brief von Engels an Marx vom 22. Febr. 1845: »es traf ein Brief von Feuerbach an mich ein. Wir hatten ihm nämlich geschrieben. Feuerbach sagt, er müsse erst das religiöse Zeug gründlich vernichtet haben, ehe er sich so mit dem Kommunismus beschäftigen könne, daß er ihn schriftstellerisch vertrete ... Übrigens sei er Kommunist, und es handle sich für ihn nur um das Wie der Ausführung.« Lit. Nachl. II, S. 347.) Interessant ist, daß auch ein Anhänger der Hegelschen Rechten, Michelet, in seinem Buche »Die Lösung der gesellschaftlichen Frage« an derartige Gedanken heranstreift; vgl. die Zitate bei v. Wenckstern, Marx, 1896, S. 258 f.

[2] Vgl. die eben zitierte Stelle bei Struve.

[3] Vgl. über sie Georg Adler, Die Grundlagen der Karl Marxschen Kritik der bestehenden Volkswirtschaft, 1887, S. 218 ff.; ferner derselbe, Geschichte der ersten sozialpolitischen Arbeiterbewegung in Deutschland S. 82 ff.

so außerordentlich scharf herfallen, so kämpfen sie im Grunde gegen ihre eigenen ideologischen Verirrungen; daher vielleicht die herbe und, wie man jetzt auch im Lager des Marxismus zugibt, ungerechte Beurteilung. Andererseits versteht es sich von selbst, daß Moses Heß, Karl Grün, der seltsame Weitling, und was der Führer jener Bewegung mehr waren, in ihren realistischen Wendungen sich der Idee der materialistischen Geschichtsauffassung näherten. Dafür verbürgt der auf die bloße Erkenntnis der Tatsachen hindrängende Hegelsche Geist, der doch damals in gewissem Sinne zum Gemeingut der Gebildeten wurde. Indessen zeigen Marx und Engels doch von vorneherein charakteristische Unterschiede. Marx wendet die dialektische Methode auf die künftige Entwicklung an. Er, in einem festen Glauben, zu dem der deutsche Sozialismus sich nie hätte aufschwingen können, dem Glauben nämlich an eine Entwicklung der Geschichte durch Extreme, behauptet die Notwendigkeit einer Befreiung durch die Verelendung des Proletariats selbst. Engels aber, damals auf national-ökonomischem Gebiete weitaus der Gebende[1], spricht es deutlich aus, daß vor allem der materielle Produktionsprozeß selbst in die bewußte Kontrolle der Menschen zu bringen und das Privateigentum abzuschaffen sei. Erst von diesen beiden Gesichtspunkten aus ist eine Vertiefung der Probleme möglich geworden. Die Gemeinsamkeit gewisser Anschauungen beweist nur, daß sich die ganze geistige Atmosphäre der Zeit zu einer Verdichtung nach einem solchen Punkte hindrängt: mit dem Monismus Hegels ausgerüstet, mußte man die neuen wirtschaftlichen Tatsachen dahin deuten, daß sie überhaupt die einzig wirklichen der Geschichte seien[2]. Ein Haß gegen den Idealismus ob seines Bündnisses mit der reaktionären Politik macht eine totale Umkehrung sicher. »Wir waren damals alle Materialisten oder doch sehr weitgehende Freigeister«, so schildert Engels später die Stimmung der vierziger Jahre[3].

Indessen ist auch das kommunistische Programm, das somit für

[1] Wie wohl allgemein zugestanden ist: Sombart, Friedrich Engels S. 5 f.; Mehring: Einiges über den jungen Engels, Neue Zeit 14, I, S. 65; Weryho: Marx als Philosoph S. 17 u. a.

[2] Wie notwendig solche Entwicklung geht, beweist insbesondere ein Aufsatz der Deutschen Jahrbücher, in dem Hegel mit seinem Idealismus verspottet wird, der verkenne, daß der Geist sich heute in Dampf und in Eisen verkörpere, daß das Geld, ohne das es keine Industrie gebe, der wahre Idealist sei. (Nach Eduard Erdmann, Grundriß der Geschichte der Philosophie II, 4. Aufl. von B. Erdmann, 1896, S. 713.)

[3] Engels, Über historischen Materialismus, Neue Zeit, XI, S. 17.

Marx bereits Ende 43 feststeht — der Wandel hat sich außerordentlich rasch vollzogen — nicht ausschließlich philosophischen Gedankengängen erwachsen. Wenn man die Entwicklung einer großen Persönlichkeit schildert, ergeben sich notwendig Lücken; ihre Vielgestaltigkeit, ihr Reichtum an Nüancen macht stets die Gefahr wahrscheinlich, daß man ihren Lebensgang allzu schematisch auffaßt. Aber der Autor muß zur Erringung besserer Klarheit notgedrungen in abstracto trennen, was in der Wirklichkeit einheitlich zusammengehört und Tendenzen des Werdeganges auseinanderreißen, die nur vereint ein richtiges Gesamtbild ergeben. Auch Marx ist zur Zeit der deutsch-französischen Jahrbücher nicht gänzlich unberührt von wirtschaftlichen Fragen gewesen; auch er ist schon vorher dem erneuten Einströmen einer mechanischen Gesamtauffassung ausgesetzt gewesen.

Abgesehen von kleinen politischen Zänkereien, die nach Marx' eigenem Bericht[1] den ersten Anlaß zu seiner Beschäftigung mit ökonomischen Fragen gaben, waren es vor allem zwei Ereignisse, die bereits zur Zeit seines Kölner Redaktionsposten seinen Gesichtskreis für andere Gedankengänge erweiterten und sein Studium in eine letzte Richtung drängten. Im Jahre 42 fand in Straßburg ein Gelehrtenkongreß statt, zu dem die Rheinische Zeitung einen eigenen Berichterstatter, anscheinend Moses Heß, entsandte. »Auf dem Kongreß waren deutsche und französische Gelehrte zahlreich erschienen, neben deutschen Liberalen . . . französische Sozialisten wie Considérant und Leroux, und in der staatswissenschaftlichen Sektion des Kongresses waren die Systeme des französischen Sozialismus erörtert worden[2]«. Als nun im Zusammenhang mit einem hierüber erschienenen sowie einigen anderen Artikeln die Rheinische Zeitung von der Augsburger Allgemeinen Zeitung des Kommunismus angeklagt wurde, schrieb Marx hiergegen einen Artikel, der bereits einige Kenntnis des französischen Sozialismus verrät, sich aber im übrigen abwartend dahin aussprach, »daß Schriften wie die von Leroux, Considérant und vor allem das scharfsinnige Werk Proudhons . . . nur nach lang anhaltenden und tief eingehenden Studien kritisiert werden können«. Gewiß ist ihm nur, daß das, was man heute Staatssozialismus nennt, »der Einfall, die Monarchie müsse die sozialistisch — kommunistischen Ideen in ihrer Weise sich anzueignen suchen[3]«, eine lächerliche Phrase ist. War dieser Vorfall — »ein schwach philosophisch gefärbtes

[1] Marx' Vorwort zur Kritik der politischen Ökonomie X.
[2] Mehring, Geschichte der deutschen Sozialdemokratie I, S. 150, 2. Aufl.
[3] Lit. Nachl. I, S. 278, 275.

Echo des französischen Sozialismus und Kommunismus«, schreibt er in der selbstbiographischen Skizze[1], »hatte sich in der Rheinischen Zeitung hörbar gemacht« — für den gründlichen Marx nur eine Anregung zur Vertiefung seiner Studien, so konnte er dagegen positives lernen aus dem um dieselbe Zeit erschienenen Buche von Lorenz von Stein »Der Kommunismus und Sozialismus des heutigen Frankreichs«. Da dieses Buch großes Aufsehen erregte und der Gegenstand Marx besonders interessieren mußte, so ist es höchst wahrscheinlich, daß er es sofort nach seinem Erscheinen gelesen hat[2]; die Tatsache aber, daß Marx trotzdem ein Jahr darauf noch immer das Bild des ideologischen Dialektikers zeigt, das wir oben in den Aufsätzen der deutsch-französischen Jahrbücher kennen gelernt haben, erklärt sich wohl genügend aus der Gewissenhaftigkeit, mit der Marx Ideen lange bei sich zurückbehielt, ehe er sie völlig durchdacht der Öffentlichkeit übergab. Im Strome des Pariser Lebens, wo Marx bald auch in persönliche Berührung mit den großen Sozialisten, insbesondere mit Proudhon geriet, konnte es nicht ausbleiben, daß sein ganzes Denken sich nunmehr wirtschaftlichen Problemen zuwandte. Auch ist hierbei der Einfluß von Engels nicht zu unterschätzen, der ihm durch seine Aufsätze und sicher auch durch mündliche Aussprache das Studium der theoretischen Nationalökonomie nahelegte. »Marx warf sich«, berichtet Engels von seinem Pariser Aufenthalt, »aufs Studium der politischen Ökonomie, der französischen Sozialisten und der Geschichte Frankreichs[3]«. »Er stürzt sich immer von neuem in ein endloses Büchermeer«, schreibt Ruge für dieselbe Zeit[4]. Wie weit er sich hier abhängig gemacht und inwieweit sein eigenes Verdienst bei der letzten Ausbildung seiner Gedanken gewesen ist, ist der Gegenstand lebhaftesten Streites. Jedenfalls steht fest, daß seine Anschauungen sich nunmehr binnen kürzester Frist konsolidieren. Schwankt er noch mitunter in den Aufsätzen, die er für den Pariser Vorwärts geschrieben hat, so ist doch bereits in der »Heiligen Familie«, die er im Verein mit Engels ein halbes Jahr nach dem Eingehen der Jahrbücher im September 44 herausgibt, eine erste Skizze der neuen Geschichtsphilosophie fertig.

[1] Kritik der politischen Ökonomie X.

[2] Auch Mehring muß die Möglichkeit zugeben (Lit. Nachl. I, S. 187); daß Marx später wenigstens das Buch kannte, beweist eine eingehende Kritik in einem Artikel, den er im Westfälischen Dampfboot veröffentlicht hat (Neue Zeit 14. II, S. 4, 48); die erste Erwähnung findet sich in der Heiligen Familie (Lit. Nachl. II, S. 242).

[3] Engels im Handwörterbuch der Staatswissenschaften, 2. Aufl., V, S. 705

[4] Lit. Nachl. II, S. 14

Georg Adler sieht in L. Blanc ihren Entdecker, ebenso L. Stein in ihm den bedeutendsten Vorläufer; Wenckstern nimmt das Recht für Jules Le Chevalier in Anspruch, Mülberger für Proudhon, Woltmann für Vico und insbesondere P. Parth behauptet, Marx habe fast garnichts entdeckt, er habe nur die Ansichten Saint-Simons systematisiert, und schließlich behauptet Jaurès von Barnave, dessen Nachlaß Introduktion à la revolution française allerdings erst 45 veröffentlicht wurde: »C'est vraiment un premier croquis du materialisme économique de Marx[1].

Das Problem löst sich am besten, wenn wir die Geschichte des französischen Sozialismus skizzieren, um dann zu sehen, wie Marx nach dem damaligen Stande seiner Reife hierauf reagieren konnte und mußte; es ist dies ein Verfahren, wie es Marx selbst versucht hat, um sich über seine historische Stellung klar zu werden, indem er in der Heiligen Familie einen Abriß der Geschichte der Philosophie gibt[2]. Hier führt er den französischen Materialismus auf zwei Quellen zurück, die Physik des Descartes und den Einfluß Lockes. War Descartes einerseits der Urheber der großen metaphysischen Systeme, so hatte er doch seine Physik selbständig gehalten und so die Schule der Physik erzeugt: Leroy, Cabanis und Lamettrie; Pierre Bayle brachte alsdann durch seinen Skepticismus die Metaphysik um allen Kredit. Den eigentlichen Grund hierfür sieht Marx in der praktischen Gestaltung des damaligen französischen Lebens: »Dieses Leben war auf die unmittelbare Gegenwart, auf den weltlichen Genuß und die weltlichen Interessen, auf die irdische Welt gerichtet. Seiner antitheologischen, antimetaphysischen, seiner materialistischen Praxis mußten antitheologische, antimetaphysische, materialistische Theorien entsprechen[3]«.

Von englischer Seite aus ist der wahre Stammvater des englischen Materialismus Baco; ihm gilt die Naturwissenschaft als die wahre Wissen-

---

[1] Adler, Die Grundlagen der Karl Marxschen Kritik der bestehenden Volkswirtschaft S. 220 ff. L. Stein, Die soziale Frage im Lichte der Philosophie S. 382, Anm. 2. Wenckstern, Marx S. 240 ff. Mülberger, Zur Kenntnis des Marxismus, 1894, S. 26. P. Barth, Die Philosophie der Geschichte als Soziologie I, S. 310. Jaurès, Histoire Socialiste I, S. 98. Woltmann, Der historische Materialismus S. 11 ff. Außerdem führt man noch u. a. an: Guizot (vgl. Plechanow, Über die Anfänge der Lehre vom Klassenkampf, N. Z. 21, I, S. 297), Considérant (vgl. Kautsky, Das kommunistische Manifest ein Plagiat, N. Z. 24, II, S. 693). Cunow bezeichnet als Vorläufer in gewissem Sinne Montesquieu, Ferguson, Herder (Soziologie, Ethnologie und materialistische Geschichtsauffassung, N. Z. 12, II, S. 601), Kampffmayer sogar Möser (J. M. als Geschichtsphilosoph, N. Z. 17, I, S. 516, besonders S. 524).

[2] Lit. Nachl. II, S. 232—42.

[3] Lit. Nachl. II, S. 234.

schaft Von ihm führt die Entwicklung über den einseitigen Hobbes zu dem von Marx fälschlich als Sensualisten bezeichneten Locke; dessen Schüler waren Condillac und Helvetius; eine Vereinigung zwischen dem kartesischen und englischen Materialismus findet sich in den Schriften Lamettries und Holbachs.

Wie der kartesische Materialismus in die eigentliche Naturwissenschaft verläuft, so mündet die andere Richtung des französischen Materialismus direkt in den Sozialismus und Kommunismus. »Es bedarf keines großen Scharfsinns«, fährt Marx alsdann fort, »um aus den Lehren des Materialismus von der ursprünglichen Güte und gleichen intelligenten Begabung der Menschen, der Allmacht der Erfahrung, Gewohnheit, Erziehung, dem Einfluß der äußeren Umstände auf den Menschen, der hohen Bedeutung der Industrie, der Berechtigung des Genusses usw. seinen notwendigen Zusammenhang mit dem Kommunismus und Sozialismus einzusehen[1]«. Als Beispiel für die behauptete systematische Beziehung führt Marx außer Mandevilles Apologie der Laster, in der er sozialistische Tendenzen finden will, noch Folgendes an: »Fourier geht unmittelbar von der Lehre des französischen Materialismus aus. Die Babouvisten waren rohe, unzivilisierte Materialisten, aber auch der entwickelte Kommunismus datiert direkt von dem französischen Materialismus. Dieser wandert nämlich in der Gestalt, die ihm Helvetius gegeben hat, nach seinem Mutterlande, nach England zurück. Bentham gründet auf die Moral des Helvetius sein System des wohlverstandenen Interesses, wie Owen von dem System Benthams ausgehend den englischen Kommunismus begründet. Nach England verbannt, wird der Franzose Cabet von den dortigen kommunistischen Ideen angeregt und kehrt nach Frankreich zurück . . . Die wissenschaftlicheren französischen Kommunisten Dezamy, Gay usw. entwickeln wie Owen die Lehre des Materialismus als die Lehre des realen Humanismus und als die logische Basis des Kommunismus«[2].

Soweit also Marx. Seine historische Skizze ist, ohne daß wir uns auf Einzelheiten einzulassen brauchen, im allgemeinen richtig. Der Anteil, den die mechanische Naturauffassung — bedeutende Autoren, insbesondere die großen Naturforscher Galilei, Kepler, Newton, hat Marx hierbei ausgelassen — an der Entwicklung der neueren Philosophie hat, ist in der Tat sehr bedeutend, weil die ursprüngliche Richtung angebend. Von hier aus erscheint dann der Materialismus als eine naheliegende, ja notwendige Konsequenz, indem er, um ein einheitliches Weltbild zu schaffen, auch die geistigen Vorgänge als ausschließlich mechanische deutet. Indessen die

[1] Lit. Nachl. II, S. 238.
[2] Lit. Nachl. II, S. 239 f.

metaphysische Seite des Problems ist für Marx von geringem Interesse. Wie wir sahen, erschien in Deutschland nach dem Sturze des Idealismus die materialistische Hypothese selbstverständlich; in dieser Richtung wollte er nichts Neues lernen. Was ihn aber anzog, das war die Brücke, die historisch und sachlich vom Materialismus zum Sozialismus führt, der als logisch-notwendig behauptete Zusammenhang zwischen beiden. Mit der Absicht hierüber klar zu werden, vertieft er sich besonders in das Studium von Helvetius, Holbach und Bentham und zitiert aus ihnen zum Beweise ihrer Verknüpfung Folgendes: »Erstens Helvetius. Die Menschen sind nicht bös, aber ihren Interessen unterworfen. Man muß also nicht über die Bösartigkeit der Menschen klagen, sondern über die Unwissenheit der Gesetzgeber, welche das besondere Interesse immer in Gegensatz gegen das allgemeine Interesse gestellt haben . . . zweitens Holbach: C'est toujours notre utilité, notre întérêt qui nous fait hair ou aimer les objets, aber: l'homme pour son propre intérêt doit aimer les autres hommes . . . la vertue n'est que l'utilité des hommes réunis en société . . . Drittens Bentham: Les intérêts individuels sont les seuls intérêts rééls[1]«.

So führt die utilitaristische Ethik der Aufklärungsphilosophie zur Aufstellung des Satzes von der Allmacht des Interesses. Der Sozialismus erscheint von hier aus als Konsequenz des wohlverstandenen Interesses, dessen Verwirklichungsmöglichkeiten sich der Anhänger der »Allmacht der Erfahrung« ausschließlich von einer Umgestaltung des sozialen Lebens abhängig denkt. Daneben beruft sich Marx auf ein weiteres zwischen Materialismus und Kommunismus verknüpfendes Band: die Berechtigung des Genusses. Hier stoßen wir auf einen Rest naturrechtlicher Argumentation. In dem Naturrecht und seinen Fortbildungen liegt neben der psychologischen des Hedonismus und der erkenntnistheoretischen des Sensualismus die dritte Ursachenreihe, die zum Kommunismus führt. Wie die Interessentheorie aus der bürgerlichen Aufklärung herauswuchs, so stellt sich der kommunistische Anspruch dar als eine Fortsetzung der naturrechtlichen Begründung und zugleich als eine immer stärker werdende Reaktion gegen die naturrechtliche Staats- und Geschichtsauffassung. Wir haben dies in aller Kürze zu erläutern.

Das Naturrecht bildet den Kristallisationspunkt der neueren Rechtsphilosophie, wie sie allmählich aus dem Mittelalter herauswuchs. Es bestand in dem Glauben an eine ursprüngliche Freiheit und Gleichheit isolierter Individuen, die in Folge des Staatsvertrages verloren gegangen sein sollte. In Hobbes fand diese Doktrin eine despotische, in der späteren

[1] Lit. Nachl, II, S. 240—42.

Zeit eine ausschließlich optimistische und demokratische Auslegung; nach ihr sollte die Wiedergewinnung der verloren gegangenen Güter zu erreichen sein, wenn jede Staatseinmischung in die ordre naturel unterbliebe. In der liberalen Ökonomie der Physiokraten und des Smithianismus hat diese Überzeugung ihren deutlichsten Ausdruck gefunden: die Harmonie der kosmischen Sphären, in der jedes Atom dem funktionellen Zusammenhang des Ganzen mit mathematischer Sicherheit dient, überträgt sich auf die gleichfalls atomistisch, als Inbegriff gleicher Individuen gedachte Gesellschaft. Unter dem Eindruck der Tatsachen beginnt aber sehr bald die Kritik des Liberalismus. In demselben Maße als die Regierungen ihm Recht gaben und ihn in die Praxis übersetzten, zeigte sich, daß an Stelle des erwarteten Mittelstandes die Freiheit und Gleichheit vor dem Gesetz zu schroffer sozialer Ungleichheit führt. Die Genesis des Großkapitalismus schuf eine neue große Klasse, das Proletariat, dessen Gleichberechtigung nur auf dem Papier der Verfassungsurkunde stand. In dreifacher Form zeigt sich der hier einsetzende Sozialismus und Kommunismus[1] als eine Fortsetzung des Liberalismus, als der nachgeborene Sprößling der gleichen Gedankenwelt. Hierhin gehört zunächst die von Locke, Hume und anderen vertretene Theorie vom Arbeitseigentum. Die liberale Form verlangt geradezu die Konsequenz, tatsächlich mit dem Gedanken Ernst zu machen. So rechtfertigt der erste Sozialist Th. Spence bereits im Jahre 1775 seine Forderung des Boden-Sozialismus[2] und ähnlich läuft die Beweisführung der ersten französischen Sozialisten, die durch Rousseaus Pessimismus angesteckt waren, eines Morelly, Mably und Brissot de Varville[3]. Die Abschaffung des Privateigentums überhaupt wird zuerst von Babeuf theoretisch und praktisch vertreten, ohne daß er allerdings bei den späteren Theoretikern unmittelbaren Anklang findet. Aber die tatsächliche Gestaltung des Eigentums war von nun an ein Problem, dessen Lösung gebieterisch erheischt war. Der gleiche Vorgang wiederholt sich später in der Ökonomie. Wie auf dem Boden der Rechtsphilosophie glauben auch hier die Sozialisten nur Konsequenzen aus der klassischen Arbeitswerttheorie, insbesondere Ricardos zu ziehen. Nach einer zweiten Richtung erweist der französische Sozialismus seine Verwandtschaft zu dem Liberalismus. Er ist nach Schäffle »auf die Spitze getriebener Individualismus[4]«. Allen

[1] Wir gebrauchen die Termini promiscue.

[2] Thomas Spence, Das Gemeineigentum am Boden, Hauptwerke des Sozialismus und der Sozialpolitik, herausg. von G. Adler. 1. Heft, S. 23—25.

[3] Über die drei letzten Männer siehe Philippovich, Grundriß der politischen Ökonomie I. 6. Aufl., S. 376.

[4] Schäffle, Die Aussichtslosigkeit der Sozialdemokratie, 2. Aufl., S. 16. Bei

Menschen soll die Entfaltung der Persönlichkeit, das möglichst große Glück realiter gesichert werden. Und wenn zur Erreichung dieses Zieles das liberale Prinzip versagt, dann gilt es Staatshilfe oder auch organisierte Selbsthilfe anzurufen[1]. Und in nahem Zusammenhang steht hiermit ein drittes Band der Verknüpfung. Wie die Liberalen allen Segen erwarteten von dem bloßen Rechtsstaat, so huldigen die Sozialisten dem gleichen unhistorischen Optimismus, falls es gelingt, die Macht der Kapitalisten zu brechen. Es bedarf nur gewisser Eingriffe — und alsbald ist die natürliche Harmonie ebenso gesichert, wie sie mit falschen Mitteln der Liberalismus gewollt hat. Von neuem glaubt man an Freiheit und Gleichheit, deren Vereinbarkeit doch die Notwendigkeit des Kommunismus selbst widerlegt haben sollte. Die Idee der Gleichheit knüpft aber gleichfalls an die sensualistischen Ausläufer des Aufklärungszeitalters an: an den biologischen Empirismus, der die alte Lehre von der Seele als einer ursprünglichen tabula rasa aufnimmt[2] und zugleich in dem Gemeinsamen das eigentliche Wesen des Menschen erblickt. Logisch bleibt dieser Prozeß freilich merkwürdig und nur psychologisch kann er gewürdigt werden aus dem Bedürfnis, das sich das Ideal schafft. Dazu kommt, daß, mag nun der kosmopolitische Individualismus oder die Herstellung der allgemeinen Gleichheit das Primäre sein, der Anspruch sich notwendig konzentriert um das, was allen Menschen gemeinsam ist[3].

Der französische Sozialismus ist aber auch zugleich eine Reaktion gegen den Liberalismus. Indem die Tatsachen der wirtschaftlichen Entwicklung die atomistische Geschichtsauffassung zerstörten, entwickelt er allmählich eine neue Wissenschaft: Die Sociologie. Überindividuelle Zusammenhänge werden empfunden und so entsteht zu der gleichen Zeit als in Deutschland die religiös orientierte Metaphysik die organische Geschichtsauffassung ausbildet, auf französischem Boden eine Theorie der

---

Schäffle haben diese Worte einen tadelnden Sinn: »Der kollektivistische Individualismus gipfelt im Anarchismus« (a. a. O. S. 22).

[1] Vgl. Dietzel (Beiträge zur Geschichte des Sozialismus und Kommunismus in Zeitschrift für Literatur und Geschichte der Staatswissenschaften I, S. 8): »Der Kommunismus ist die eine, der Liberalismus die andere Haupterscheinungsform des modernen Individualismus; dieser der frère aîné, jener der frère cadet gleichen Schosses.«

[2] Vgl. dazu die Studie Plechanows: Beiträge zur Geschichte des Materialismus, Holbach, Helvetius, Marx. »Sie (die französischen Materialisten) wiederholten ohne Aufhören, daß die Erziehung alles bewirkt, daß man nicht als das, was man ist, geboren wird, sondern es erst wird« (S. 23, ferner S. 94, 97).

[3] Vgl. über den letzten Punkt Simmel, Soziale Differenzierung, Die allgemeine Gleichheit und der Individualismus S. 55—57

Gesellschaft, die zwar empirisch sein wollte, aber trotzdem vielfach die gleiche spekulative Konstruktion zeigt wie die deutsche Philosophie[1]. Es ist nur natürlich, daß man nun begann, die stets wichtiger werdenden wirtschaftlichen Verhältnisse für das wesentliche oder sogar alleinige Band der sozialen Verknüpfung zu halten. Was in Deutschland durch den dogmatischen Monismus vorbereitet war, gewann Frankreich durch die stärkere Entwicklung des Kapitalismus selbst. Eine ökonomische Sozialphilosophie wurde umso wahrscheinlicher, als die utilitaristische Psychologie des französischen Materialismus den Gedanken sehr nahe legte, daß das genetisch ja notwendig bei allen vorhandene wirtschaftliche Interesse wie das Individuum, so die Gesamtheit leitet. Wie aber die alte rationale Deutung der Geschichte fällt[2], so wird auch jenes Verbindungsglied zum metaphysischen Materialismus lockerer. Er erscheint nun als eine Voraussetzung, mit der noch garnichts gesagt ist, und höchstens durch seine empiristischen und psychologischen Konsequenzen wertvoll. Und vielfach wird er ausdrücklich geleugnet. Die Meinung der französischen Aufklärer von einer Umbildung des Gehirns durch eine unbestimmt allgemeine Erfahrung beginnt dem Problem den Vorrang zu lassen, was denn der Inhalt der sozialen Erfahrung sei.

Das Resultat der gezeichneten Entwicklungsreihe ist der ökonomische Materialismus, der, durch die Gestaltung der Problemlage bedingt bei allen französischen Sozialisten mehr oder weniger zum Vorschein kommt. Was nun die großen »Utopisten« im Einzelnen gelehrt haben, dies gesondert zu untersuchen erübrigt sich nach dem umfangreichen Material, das neuestens Fr. Muckle beigebracht hat in seinem ausgezeichneten und gründlichen Buche: Henri de Saint-Simon, Die Persönlichkeit und ihr Werk. 1908. Danach muß als festgestellt angesehen werden, daß insbesondere Saint-Simon sich in der zweiten Periode seines Lebens dem historischen Materialismus genähert hat; indem er den Begriff der Gesellschaft über den des Staates stellt, behauptet er: »La loi qui constitue la propriété est la plus importante de toutes; C'est celle qui sert de la base à l'édifice sociale«; ganz ähnlich bezeichnet Proudhon das Eigentum als »la base même de la société« und sogar die Arbeit als »la forme plastique de la société, l'idéetype qui determine les diverses

[1] Vgl. Grün, Die soziale Bewegung in Frankreich und Belgien, 1845, S. 124: »Der St. Simonismus ist die Parallele zur Schellingschen Philosophie .... Der französische Hegel ist Karl Fourier.«

[2] Vgl. Plechanow a. a. O. S. 54: »Nur aus Irrtum hat sich das Menschengeschlecht unglücklich gemacht, — das ist die ganze Geschichtsphilosophie Holbachs.«

phases de sa croissance, et par suite tout son organisme, tant interne qu'externe«. Da die Industrie die alten Eigentumsformen zerstört, so weiß Saint-Simon: »Les progrès de l'industrie sont les plus positives de tous« und Fourier stellt den Satz auf: »Le mécanisme industriel est le pivot des sociétés humaines[1]«. Auch die Idee des Klassenkampfes ist diesen Schriftstellern geläufig; Engels selbst lobt Saint-Simon: »Die französische Revolution aber als einen Klassenkampf zwischen Adel, Bürgertum und Besitzlosen aufzufassen, war im Jahre 1802 eine höchst geniale Entdeckung[2]«. Derselbe Gedanke, der nach Georg Adler auch im Phalange, dem publizistischen Organ der Fourierschen Schule vertreten wurde[3], wurde insbesondere für die Zeitgeschichte systematisch verwertet von Louis Blanc in seiner »Geschichte der zehn Jahre«; Guizot behauptet sogar, daß »die Ideen, Lehren und Verfassungen selbst die Interessen der Menschen wiederspiegeln[4]«. Eine Geschichtszeichnung größeren Stiles findet sich in dem oben erwähnten durch Jaurès ans Tageslicht gezogenen Barnave, aus dem ich nach Jaurès' Zitaten folgende Ausführungen wiedergebe: »On peut diviser en trois branches la grande révolution que l'influence du progrès des arts a opérée dans les institutions européennes. 1. Les communes acquérant des richesses par le travail ont acheté d'abord leur liberté et ensuite une portion des terres, et l'aristocratie a perdu successivement son empire et ses richesses; ainsi le régime féodal s'est écroulé sous le rapport civil. 2. La même cause appuyée par le progrès de l'industrie qui l'accompagne toujours a affranchi l'Europe entière de la puissance temporelle du pape et en a enlevé la moitié à sa suprématie spirituelle. 3. La même cause c'est à-dire le progrès de la proprieté mobilière qui est en Europe l'élèvement de la démocratie et le ciment de l'unité des Etats a modifié successivement tous les gouvernements politiques[5]«.

Wir bringen diese Ausführungen, um damit die allgemeine Zeitstimmung zu charakterisieren. Um indes das Verhältnis von Marx und Engels zu ihren Vorgängern würdigen zu können, bedarf es einer kurzen, systematischen Entwicklung des Problems — abgesehen von der allgemeinen Betonung des Ökonomischen.

[1] Zitiert aus dem Sonderdruck: Muckle, Saint-Simon und die ökonomische Geschichtsauffassung 7, 28; 7, 20.

[2] Engels, Antidühring S. 277.

[3] G. Adler, a. a. O. S. 216 f.; vgl. über den Fourieristen Brisbane A. Menger, Neue Staatslehre, 3. Aufl. 1906, S. 224.

[4] Muckle, a. a. O. S. 24.

[5] Jaurès, Histoire socialiste I, S. 103. Vgl. über Barnave, Ein französischer Parteiführer von 1789 als Vorläufer der materialistischen Geschichtsauffassung, Dokumente des Sozialismus III, Heft 2.

Die einflußreichsten Sozialisten sind zwei fast gleichzeitige und in ihren Gedankenkreisen von einander unabhängige Männer: Fourier und Saint-Simon. Unter ihnen ist Fourier deswegen bemerkenswert, weil sein System auf kosmische Analogien hinausgeht, gleich der deutschen Metaphysik die Natur in der Geschichte gipfeln läßt. Und hier erneuert er in seinem Zukunftsideale ganz den mathematischen Optimismus, der unverkennbar durch den Liberalismus hindurchgeht. Die Leitsätze seines Lebenswerkes, die seine Freunde auf sein Grabmal setzten, sind diese:

Les attractions sont proportionelles aux destinées.

La Série distribue les Harmonies.

Es gibt also in jedem Augenblicke soviel Triebe als Bestimmungen. Der Trieb löst eine Bewegung aus, die ihr Ziel stets erreicht. Und damit, in der allgemeinen Serie, der Reihenordnung aller freigelassenen Triebe entsteht die allgemeine Harmonie. Fourier stellt eine Stufenfolge der historischen Epochen auf und kritisiert die Gegenwart, die er als »Zivilisation« verwirft; nach zwei Übergangsperioden folgt »Der Sprung aus dem Chaos in die Harmonie[1]«: Die beiden fünfunddreißigtausendjährigen Hauptperioden.

Saint-Simon ist viel mehr Realist als Fourier — trotz seiner an sich zügellosen Phantasie. Er vindiziert der Geschichte die Methode der Naturwissenschaften[2] und begründet die ökonomische Notwendigkeit des Klassenkampfes[3]. Aber er bleibt Dualist, indem er zugleich das Geheimnis der Geschichte in der Philosophie und Religion sieht. Comtes positivistisches Weltbild ist bereits ganz in dieser Richtung seines Lehrers enthalten: »Le but de notre travail«, sagt Saint-Simon, »est de mettre des faits à la place des raisonnements des metaphysiciens[4]«. In der ökonomischen Ausbildung seiner Geschichtsphilosophie blieb von der Verschiedenheit der Auffassungen soviel stecken, als er, überzeugt von einer natürlichen Identität der Arbeiter- und Unter-

[1] Die beiden Zitate nach Stein, Der Sozialismus und Kommunismus des heutigen Frankreichs, 2. Aufl. 1848, S. 326, 345.

[2] Dieser dem französischen Sozialismus und Positivismus gemeinsame Gedanke von einer »Physik des sozialen Lebens« ist vor allem durch Condorcet angeregt worden und geht auf Andeutungen Turgots und zuletzt Humes zurück; vgl. Muckle, Saint-Simon S. 70—95, Barth, die Philosophie der Geschichte als Soziologie S. 21. Das Grundgesetz ist nach Saint-Simon die Gravitation, ein, wie Barth a. a. O. S. 26 richtig bemerkt, Fourier verwandtes Prinzip; er überliefert ferner seinem Schüler Comte das schon von Turgot ausgesprochene »Gesetz der drei Stadien«.

[3] In jüngster Zeit hat man die Entdeckung viel weiter zurückführen wollen. Vgl. hierüber ablehnend Muckle, Saint-Simon S. 163 ff.

[4] Muckle a. a. O. S. 198.

nehmerinteressen[1], seine Sozialreform auf ein »Nouveau christianisme«, auf sittliche Begeisterung begründete. Die Parole »Savoir pour prévoir« blieb so inhaltlos; aber der große Gedanke einer Reorganisation der Gesellschaft auf einer neuen einheitlichen Basis materieller oder geistiger Art war ausgesprochen, um nicht wieder vergessen zu werden.

Weil nun Saint-Simon an eine unmittelbar mögliche Zukunft glaubte, will er ebensowenig wie Fourier das Privateigentum abschaffen. Nur in historischem Sinne sind beide Sozialisten zu nennen. Fourier geht von dem Recht auf Arbeit aus und will durch organisierte Gemeinden in den »phalanstères« Abhilfe schaffen. Saint-Simon kommt von der Religion auf mehr oder weniger radikale Abänderungsvorschläge, die sich im Rahmen des gegenwärtigen halten. So namentlich seine Schüler Bazard und Enfantin. Aber sie gehen doch über die Reform des Erbrechts, der Steuerpolitik und dergl. hinaus. »Als das eigenartigste Ergebnis Bazards ist seine Fassung des Saint-Simonschen Organisations-Problems zu betrachten, ... die Vergesellschaftung der Produktionsmittel[2]«. Louis Blanc hat diesen Gedanken dann am systematischsten verwertet, indem er in seiner »Organisation du travail« (1844) den Weg zur künftigen Assoziation entwirft mittels einer allmählichen Entwicklung, die alle diese Denker von dem Rationalismus der Aufklärer scheidet.

So war zwar die Begründung des sozialistischen Anspruchs in der Ethik stecken geblieben — und dem entsprach, daß jene Sozialisten sich an alle Volksgenossen wandten — aber das Mittel zu seiner Verwirklichung war doch einigermaßen geklärt. Aus der praktischen Bejahung des Privateigentums durch Saint-Simon resultierte indes noch ein drittes Problem, die theoretische Unklarheit über die Rolle des Privateigentums gegenüber der Wirtschaft[3]. Und so sehr auch Bazard sich der Lösung genähert haben mag, so ist diese Frage doch in ihrer ganzen Tragweite erst von Proudhon aufgeworfen und verstanden worden. In seiner Schrift »Qu'est-ce que la propriété ou recherches sur le principe du droit et du gouvernement« (1840) bestimmt er mittels einer Analyse des Gerechtigkeitsbegriffes das Eigentum jeder Form als »vol«, als Ausbeutung schlechthin. Proudhon[4] wurde so derjenige unter den Franzosen,

[1] »Das Problem der kapitalistischen Ausbeutung im Gegensatz zu der feudalen ist Saint-Simon fast noch ganz verschlossen« (Muckle, a. a. O. S. 205).

[2] Muckle, a. a. O. S. 308.

[3] Saint-Simon läßt die Produktion bald das Eigentum bedingen, bald umgekehrt. Vgl. Barth, a. a. O. S. 18; in gleichem Sinne Muckle, a. a. O. S. 311.

[4] Über Proudhon, vgl. Diehl, Proudhon seine Lehren und Leben. In drei Abteilungen. Conrads Sammlungen nationalökonomischer und statistischer Abhandlungen Bd. V u. VI.

der den größten Einfluß auf Marx gewann. Denn zweierlei enthält das Werk, was Marx, wie wir noch in diesem Kapitel und im späteren Verlaufe sehen werden, bedingungslos annahm: 1. Die Beibehaltung des Eigentums ist Voraussetzung des modernen Elends[1], es fällt also nur mit ihm, und: 2. auch das Staatseigentum ist zu verwerfen, es ergibt sich als einzig möglicher Weg das Ideal des Anarchismus. Ferner besteht das Verdienst des Buches in der Anregung, die Marx höchst wahrscheinlich von hier aus zur Ausbildung der Mehrwertlehre und damit zur Beschäftigung mit theoretischer Ökonomik überhaupt erhielt[2].

Nun war noch ein Problem zu lösen: Die Einheit der Sozialphilosophie mit dem Rechtsgrund der Sozialreform. Anstelle der ethischen Begründung mußte die historische Notwendigkeit in ihrer Ausdehnung von der Vergangenheit auf die Zukunft treten. Auch hierin hat Marx einen Vorgänger, aber charakteristischerweise einen Deutschen. Nur einer, der wie Marx unter dem Einflusse Hegels gestanden hatte, vermochte die Theorie des französischen Sozialismus zu vollenden: Es ist Lorenz von Stein. Auf ihn ist deshalb ausführlicher einzugehen.

»Die französische Philosophie«, urteilt Stein, »die unsere Logik nie begriffen hat, behält in sich die Idee jenes Triebes, dessen Bedeutung der Lockesche Sensualismus selbst für das reine Wissen angedeutet. Die vage Philosophie des l'intérêt ist das erste Resultat; aber es ist ganz umsonst, in den Denkern des vorigen Jahrhunderts eine logische Entwicklung, einen sich selbst erzeugenden Beweis zu suchen.«

In der Begründung will also der Hegelianer sich unterscheiden, nicht aber in dem Ziel. Der Individualismus, der bei einem Teile der Hegelschen Linken zum Durchbruch kommt und zuletzt, wie wir sahen, auf innere Bedingungen der Philosophie des Meisters zurückgeht, steht auch für Stein im Mittelpunkt; die Geschichte ist ihm die Herausarbeitung der Idee der Persönlichkeit, ganz wie die französischen Schriftsteller Individualisten sind. Hegels Vergöttlichung des Staates mußte aber schon deswegen fallen, weil Stein im Anschluß an Saint-Simon um-

[1] In der Vorrede zur zweiten Auflage erklärt Proudhon: »Herr Blanqui erkennt an, daß es im Eigentum eine Menge Mißbräuche, hassenswerter Mißbräuche gibt. Für mich ist Eigentum ausschließlich die Summe dieser Mißbräuche.« Nach Mülberger, Proudhon S. 33.

[2] Über Marx' ursprüngliche Wertschätzung der Schrift vgl. S. 86 f. Die Mehrwertlehre steckt besonders in folgenden Einwänden gegen das Eigentum, die seine Unmöglichkeit beweisen sollen. »Weil es von nichts etwas verlangt«, »weil da, wo es zugelassen wird, die Produktion mehr kostet als sie wert ist, weil es durch Konsumtion dessen, was es empfängt, dasselbe verdirbt, durch Aufsparung es vernichtet, durch Kapitalisierung es gegen die Produktion wendet« (a. a. O. übersetzt von Meyer, 1844, S. 174 f., 185 f., 232 f.).

gekehrt als der deutsche Philosoph der Gesellschaft die Suprematie zuweist. »Gemeinsam mit dem übrigen Europa entsteht auch dem französischen Volke im vorigen Jahrhundert jene Idee der freien Persönlichkeit, die das unserige beherrscht. Aber sie geht ihm nicht hervor aus den politischen Rechten, die der Einzelne besitzt, wie in England, nicht aus der tiefsinnigen philosophischen Forschung, wie in Deutschland, sondern sie ist das unmittelbare und als unmittelbar gewiß angenommene Bild des freien rein durch sich selbst beherrschten Menschen[1]«.

Stein will neben die Güterlehre oder Volkswirtschaft eine neue Wissenschaft der Gesellschaft setzen. »Die Wissenschaft der Gesellschaft zeigt, wie diese Verteilung der allgemeinen Aufgaben und Güter die Ordnung und Gestalt der menschlichen Gemeinschaft und damit das Maß der Verwirklichung der Idee der Persönlichkeit in den einzelnen Fällen bedingt und erzeugt.« »Der Materialismus ist da, aber die, die von ihm reden, wissen nicht, daß er selber nur ein Resultat ist . . . . Und jener Grund, als dessen Resultat er erscheint, ist nicht bloß die Gestaltung der Dinge in der Kaiserzeit; auch diese war nur ein förderndes Moment. Er selber liegt nirgends anders als mitten in der Idee der Persönlichkeit; und erst hier ist es möglich zu begreifen, warum derselbe Materialismus, dasselbe Drängen nach Geld und Gut allmählich auch in unserem deutschen Vaterlande sein Werk beginnt[2]«. Gleichwohl ist die Geschichtsauffassung Steins keineswegs ideologisch; vielmehr glaubt er ähnlich wie Marx an eine Harmonie und einen immanenten Fortschritt der Geschichte, der von selbst mittels Änderung der sozialen Organisation zu einem letzten idealen Ziele hinführt.

Die Struktur der Gesellschaft ist nach Stein bestimmt durch das Verhältnis zwischen Besitz und Arbeit, die er in einem kurzen historischen Gesamtblick bereits als getrennt annimmt; die Abhängigkeit der Arbeitenden von den Besitzenden wird immer größer. Schließlich gewinnen die letzteren »die Staatsgewalt, die Gewalt dieses höchsten persönlichen Lebens der Menschheit, und die Abhängigkeit der Besitzlosen wird dadurch zu einer Unterwerfung derselben unter den Besitz, die Besitzenden wird die von ihnen besessene Staatsgewalt. Dies ist der notwendige Weg aller gesellschaftlichen Bewegung; auf diesem Punkte aber angelangt, scheiden sich die Menschen und Völker in zwei die ganze Menschheit umfassende Klassen, deren Charakter über das ganze Folgende entscheiden muß. Jene Ordnung der Gemeinschaft, wie wir sie soeben entwickelt haben,

[1] Stein, a. a. O. S. 305, 73.
[2] Stein, a. a. O. S. 24, 130.

beruht allerdings nicht auf der Willkür oder der Gewalt einzelner Menschen. Sie ist vielmehr das einfache und bis zu einem gewissen Grade ihrer Verwirklichung unvermeidliche Ergebnis der wirkenden Natur von Besitz und Arbeit[1]«. Auch ein falsches Bewußtsein, eine Verkleidung materieller in unrichtige religiöse Inhalte kennt Stein bereits; denn ebenda fährt er fort: »Die Gestalt der Gesellschaft, die daraus hervorgeht, ist eben deshalb über die Tat, ja, fast über die Freiheit des Einzelnen erhaben; sie erscheint als eine selbstbedingte Macht, der sich der Einzelne unterwerfen muß. Diese Selbstbedingtheit des Verhältnisses, das alle beherrscht, kann der einfache Verstand sich nur als einen Willen der Gottheit vorstellen; und so entsteht bei der einen Klasse der Menschen und Völker der Grundsatz, daß jene Gestalt der Gesellschaft eine göttliche Ordnung menschlicher Dinge sei.« Rettung kann den Unterdrückten nur kommen durch den Klassenkampf: »So erfolgt fast unbedingt die Erscheinung, daß die arbeitende Klasse sich der Staatsgewalt zu bemächtigen sucht, um vermöge derselben das Verhältnis zwischen Arbeit und Besitz neu zu ordnen. Die besitzende Klasse erkennt dies sehr wohl an. Sie ist daher bereit, mit aller Kraft die Staatsgewalt gegen die nichtbesitzende Klasse zu verteidigen; denn sie weiß, daß sie in derselben ihr Eigentum gegen den Angriff der Nichtbesitzenden verteidigt. So entsteht ein Kampf um die Verfassung, der von den Klassen der Gesellschaft, und zwar wesentlich für oder gegen das Bestehen ihrer bisherigen Ordnung geführt wird[2]«.

In der heutigen Wirtschaftsverfassung, deren allgemeine Arbeiten als Industrie zu bezeichnen ist[3], ist der Klassenkampf besonders drohend; während aller Reichtum auf persönlicher Arbeit beruhen sollte, ist jetzt ein arbeitsloses Einkommen, die Rente, entstanden[4], und so wird der Gegensatz zwischen Kapital und Arbeit immer größer, da von ihrem Verhältnis die Verteilung der Güter abhängig ist: »Somit kann man, indem man alles Bisherige zusammenfaßt, den Charakter unserer Gesellschaft dahin bestimmen, daß sie die Quantität und die Qualität der höchsten und sogar der bloß notwendigen menschlichen Güter zu einer bisher nie gekannten Höhe gebracht und die Völker reich und frei gemacht wie nie zuvor, daß aber die Verteilung dieser Güter des Reichtums wie der Freiheit nicht durch das Prinzip der höchsten Entwicklung,

[1] Stein, a. a. O. S. 27; vgl. über die Entstehung der Idee der Gleichheit S. 97.
[2] Stein, a. a. O. S. 30.
[3] Stein, a. a. O. S. 157.
[4] Vgl. Stein, S. 28, 52, 214 u. a.

sondern durch die Gesetze beherrscht wird, welche die Kapitalien in Unternehmungen beherrschen.« Der wichtigste Grundsatz, die Frage der Verteilung blieb eben bisher unerledigt: »Unterdessen zeigte sich das Resultat, das der heutigen Industrie eigentümlich ist. Die Kapitalien fingen an, sich in einzelnen Händen zu häufen und die Verteilung der Güter ward im höchsten Grade ungleich. Die Völker wurden reich und reicher wie sie gewesen, aber zugleich entwickelte sich in diesen Völkern eine bisher unerhörte Klassenarmut[1]«.

Indem aber die Masse allmählich ein Klassenbewußtsein zu entwickeln beginnt, steht die moderne Gesellschaft vor einer noch nicht dagewesenen Erscheinung: das Proletariat fordert drohend seine Rechte. »Die Elemente des Staatsverbandes sind allmählich zu anderen geworden, unter ihnen ist ein vollkommen neues aufgetaucht, das vor der ersten Revolution absolut ungeachtet und unbeachtet daniederlag, dem niemand das Recht zugestand, selbständig zu wollen oder zu denken, ja dem sich weder der Staat noch der Einzelne mit Liebe oder tätlicher Unterstützung zuwandte, es unter seiner Würde haltend, denen zu helfen, die Gott selbst gleichsam bei der Verteilung geistiger und materieller Gaben vergessen hatte. Es ist das Proletariat.« Es ist bisher immer leer ausgegangen; »das beginnt jetzt der Proletarier zu fühlen; er beginnt allmählich ein selbständiges Wollen, einen eigenen Zweck zu haben und zu erkennen, daß er bis dahin nur für andere gearbeitet und geblutet hat. Dazu kommt das Bewußtsein seiner Kraft.« So ist seine Sache eine europäische Angelegenheit. Im dialektischen Prozeß entwickelt das Proletariat zwei Momente: »Das Prinzip der Aufhebung des persönlichen Eigentums und das Prinzip der Güterverteilung nach der ausschließlichen persönlichen Arbeit.« In jedem Verfassungsstaat aber muß das Proletariat siegen: »Bei jeder Form der Stimmenzählung, welche den Staatswillen bilden soll, ist es absolut unmöglich, den Übergang der Staatsgewalt an die niederen Klassen der Gesellschaft zu verhindern[2]«.

§ 2. Die Geburtsstunde der materialistischen Geschichtsauffassung.

Nach allen diesen zahlreichen Zitaten muß es als unzweifelhaft gelten, daß man Grundgedanken der materialistischen Geschichtsauffassung bereits vor Marx ausgesprochen hat. Daß das Geheimnis der Geschichte in den wirtschaftlichen Verhältnissen zu suchen sei, daß ihr Verlauf demnach

[1] Stein, a. a. O. S. 38, 208.
[2] Stein, a. a. O. S. 6, 8, 12, 52, 60.

von den Eigentumsverhältnissen und den in ihnen durch technische oder sonstige Fortschritte eingetretenen Änderungen abhängig sei, daß auf dieser Basis sich ein die Meinungen bestimmender Klassenkampf erhebt, in dem der Inhalt der Geschichte sich erschöpft, das hat mehr oder weniger deutlich der französische Sozialismus gelehrt[1]. Stein erkannte dazu die selbständige Rolle, die das Proletariat als Trägerin der Entwicklung zu spielen berufen ist; unter dem Einflusse der Hegelschen Dialektik gelangt er zu dem Satz, daß es mit Gewißheit dahin kommen müsse, die gegenwärtige Gesellschaftsordnung aufzuheben[2]. Es ist leicht festzustellen, daß Marx alle diese Denker gekannt hat, denn obwohl sein Wandlungsprozeß sich binnen einem halben Jahre vollzieht, so werden doch mit Ausnahme Barnaves jene Autoren sämtlich in der Heiligen Familie angeführt. So urteilt denn auch Masaryk: »In der Tat formuliert Marx nur das, was, wie man zu sagen pflegt, in der Luft hängt . . . Sie (Marx und Engels) sind auch bloß das Echo einer schon verallgemeinerten und in hohem Grade bereits anerkannten Denkrichtung[3]«.

Indessen ist ein solches Suchen ähnlicher Gedanken früherer Autoren, wenn es in der Absicht geschieht, den späteren herabzusetzen, nicht nur eine häßliche und unerfreuliche Sache, es ist auch eine Ungerechtigkeit; fast immer ist es so gewesen, daß die Lösung eines Problems sich langsam vorbereitet, von Vorgängern geahnt, ja gelegentlich ausgesprochen wird; solche Beziehungen haben das Charakteristische, daß sie stets erst von einer späteren Generation festgestellt werden können. Der Erfolg ist es in einem solchen Falle, welcher Recht gibt, und er ist zweifellos Marx zugefallen. Marx und Engels sind nach dieser Richtung mit Ad. Smith vergleichbar. »Haben die einzelnen Gedanken«, urteilt Sombart, »auch schon vor Engels und Marx zahlreiche Vertreter gefunden, so sind sie doch gleichsam von ihnen wie Strahlen in einer Linse gesammelt worden; auch Ad. Smith hat vielleicht keinen einzigen neuen Gedanken gehabt und wird doch, in gewissem Sinne noch immer mit Recht, als der Begründer der Nationalökonomie betrachtet[4]«.

[1] Vgl. auch die Zusammenfassung bei Muckle, a. a. O. S. 339.

[2] Ähnlich Muckle, a. a. O. S. 329; Struve, Zur Entwicklungsgeschichte des wissenschaftlichen Sozialismus, Neue Zeit 15, II, S. 229. Ganz richtig hat so schon das Kommunistische Manifest den hiernach zuerst von Stein entdeckten Gegensatz gegen die Franzosen gesehen: »Die Erfinder dieser Systeme sehen zwar den Gegensatz der Klassen, wie die Wirksamkeit der auflösenden Elemente in der herrschenden Gesellschaft selbst. Aber sie erblicken auf der Seite des Proletariats keine geschichtliche Selbsttätigkeit, keine ihm eigentümliche politische Bewegung« (a. a. O. S. 43, 7. Ausgabe 1906).

[3] Masaryk, a. a. O. S. 166, 108.

[4] Sombart, Fr. Engels S. 20.

Es läßt sich aber auch leicht zeigen, daß Marx durchaus eigene Gedanken hinzugebracht hat. Zunächst war er es, der die historische Mission des Proletariats nicht nur wie Stein erkannte, sondern selbst organisierte. Aber auch auf theoretischem Gebiete bleibt ihm eine selbständige Bedeutung. Wir werden diese Behauptungen erst in der Darstellung und Kritik des dialektischen Materialismus selbst beweisen. Nur auf zwei Punkte sei schon hier hingewiesen. Der Marxismus ist nicht nur eine Wiedergabe des französischen Sozialismus, sondern eine Synthese aus ihm und der deutschen Philosophie; sie hat Marx, der doch eine starke Persönlichkeit war, nicht vergessen können. Wir werden nachweisen — und hoffentlich unwiderleglich — daß Marx in noch viel stärkerem Maße Hegelianer geblieben ist, als man bisher angenommen hat. Dazu kommt ein zweiter Gesichtspunkt. »Hegel«, urteilt Muckle, »hat Marx die Universalität des Problems, gleichsam, wenn man noch die Übernahme der dialektischen Methode von seiten Marxens in Betracht zieht, das Gerüst, die großen Historiker und Sozialisten haben einzelne Bausteine geliefert[1]«. Aber die dialektische Methode hat auch Stein geübt und an großzügiger Gesamtauffassung der Geschichte fehlte es doch den Franzosen gerade nicht. Die Bedeutung von Marx liegt vielmehr umgekehrt in der peinlichen Akribie, mit der er das Problem sein ganzes Leben lang durchdachte. Marx versuchte allein die soziologische Tatsache des Klassenkampfes ökonomisch zu analysieren, indem er seinen historischen Materialismus und seine eigentlich ökonomischen Theorien auf ein einziges einheitliches Element zurückführte, die Wert- und die aus ihr abgeleitete Mehrwerttheorie. Und nur hierdurch gelang es ihm, die proletarische Bewegung, die nach Stein zufolge des gleichen Wahlrechts den Sieg davontragen soll[2], als ökonomisch notwendig und aus elementaren Gründen siegreich zu prophezeien. Nur so wurde der ganze Optimismus der sozialen Problemstellung möglich. Hierzu bedurfte es aber einer dritten Verursachungsreihe: Dieser Einschlag wurde möglich, wie wir im nächsten Paragraphen auseinanderzusetzen haben, durch Anknüpfungen an die englische Sozialökonomik: die klassische Arbeitswerttheorie, so wie sie Ricardo ausgearbeitet hatte, und ihre »egalitäre« Auslegung.

Wir betrachten nun, wie sich der Einfluß der neu erworbenen Ideen im einzelnen geltend macht. Marx' Entwicklung war in der »Judenfrage« so weit fortgeschritten, daß er die Triebkraft der Geschichte in der Politik sah, die insbesondere das falsche Bewußtsein des Liberalismus er-

[1] Muckle, a. a. O. S. 341.

[2] In dieser Wertschätzung des Politischen berührt sich Stein mit Lassalle.

zeugt hatte; gleichzeitig war er auf der Suche nach der Möglichkeit eines Menschen, der über alle Selbstentfremdung Herr geworden ist. Die ökonomische Wendung ist bereits, wenn auch auf das Judentum beschränkt, in der psychologischen Form ausgesprochen. Diese Problemstellung wird in der Folgezeit vertieft, und zwar in der Weise, daß Marx sich immer über seine historische Stellung klar zu werden sucht. »Die Heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik gegen Bruno Bauer und Konsorten« ist wesentlich von Marx, in einigen Partien von Engels gegen die egoistisch-egocentrischen Ausläufer der Hegelschen Linken geschrieben, die, immer kritischer werdend, schließlich bei der absoluten Kritik anlangten, um ihr eigenes Ich in spekulativer Form zu verherrlichen. Schon der Umstand, daß Marx ein so umfangreiches Buch gegen diese Richtung schrieb, das Bedürfnis empfand, diese Polemik den selbständigen Schriften vorauszuschicken[1], beweist, in welchem Grade er noch den Zusammenhang mit ihnen empfand; nicht aber hierin besteht das Interesse des Lesers, sondern an den neu aufblitzenden Gedankenreihen. Marx ist endlich hinter das Geheimnis der Spekulation gekommen; er entwickelt hier einen meisterhaften Witz. »Wenn ich mir aus den wirklichen Äpfeln, Birnen, Erdbeeren, Mandeln die allgemeine Vorstellung: Frucht bilde, wenn ich weitergehe und mir einbilde, daß meine aus den wirklichen Früchten gewonnene abstrakte Vorstellung: die Frucht ein außer mir existierendes Wesen, ja das wahre Wesen der Birne, des Apfels usw. sei, so erkläre ich — spekulativ ausgedrückt — die Frucht für die Substanz der Birne, des Apfels, der Mandel usw.[2]«. Wie erklären sich nun aus dieser Frucht der Abstraktion die einzelnen Früchte? »Das kommt daher, antwortet der spekulative Philosoph, weil die Frucht kein totes unterschiedsloses ruhendes, sondern ein lebendiges sich in sich unterscheidendes bewegtes Wesen ist. ... Die verschiedenen profanen Früchte sind verschiedene Lebensäußerungen der einen Frucht, sie sind Kristallisationen, welche die Frucht selbst bildet .... Die Unterschiede, welche Apfel, Birne, Mandel voneinander trennen, sind eben die Selbstunterscheidungen der Frucht und machen die besonderen Früchte eben zu unterschiedenen Gliedern im Lebensprozesse der Frucht. Die Frucht ist also keine inhaltlose, unterschiedslose Einheit mehr, sie ist die Einheit als Allheit, als »Totalität« der Früchte, die eine »organisch gegliederte Reihenfolge« bilden. In jedem Glied dieser Reihenfolge gibt die Frucht sich ein entwickelteres, ausgesprochenes Dasein[3]«. »Die Äpfel, Birnen, Mandeln und Rosinen, die wir in der spekulativen Welt wiederfinden,

[1] Vgl. Vorrede Lit. Nachl. II, S. 103.
[2] Lit. Nachl. II, S. 156.
[3] Lit. Nachl. II, S. 157,

sind nur mehr Scheinäpfel, Scheinbirnen, Scheinmandeln und Scheinrosinen, denn sie sind Lebensmomente der Frucht, dieses abstrakten Verstandeswesens, also selbst abstrakte Verstandeswesen[1]«. Trotz dieser Aufdeckung des psychologischen Rätsels der Spekulation, die durchaus das Richtige trifft, behält Marx Feuerbachs Entfremdungstheorie bei. »In Hegel sind drei Elemente, die spinozistische Substanz, das Fichtesche Selbstbewußtsein, die Hegelsche notwendig-widerspruchsvolle Einheit von beiden, der absolute Geist. Das erste Element ist die metaphysisch travestierte Natur in der Trennung vom Menschen, das zweite ist der metaphysisch travestierte Geist in der Trennung von der Natur, das dritte ist die metaphysisch travestierte Einheit von beiden, der wirkliche Mensch und die wirkliche Menschengattung[2]«. »Hegel macht den Menschen zum Menschen des Selbstbewußtseins, statt das Selbstbewußtsein zum Selbstbewußtsein des Menschen, des wirklichen, daher auch in einer wirklichen gegenständlichen Welt lebenden und von ihr bedingten Menschen zu machen. Er stellt die Welt auf den Kopf[3]«. Auch Hegels Geschichtsphilosophie ist durch eine solche abstrakte Umkehrung zustande gekommen. »Hegels Geschichtsauffassung setzt einen abstrakten oder absoluten Geist voraus, der sich so entwickelt, daß die Menschheit nur eine Masse ist, die ihn unbewußter oder bewußter trägt. Innerhalb der empirischen, exoterischen Geschichte läßt er daher eine spekulative esoterische Geschichte vorgehen. Die Geschichte der Menschheit verwandelt sich in die Geschichte des abstrakten, daher dem wirklichen Menschen jenseitigen Geistes der Menschheit[4]«. Zweierlei erkennt aber Marx an: »Schon bei Hegel hat der absolute Geist der Geschichte an der Masse sein Material und seinen entsprechenden Ausdruck erst in der Philosophie[5]«; die Geschichte geht also auf das Allgemeine und Gewöhnliche. »Dann aber gibt Hegel sehr oft innerhalb der spekulativen Darstellung eine wirkliche die Sache selbst ergreifende Darstellung[6]«. Bedeutungsvoll ist aber, daß er nicht einmal Hegels Methode anerkennen will. »Diese Operation (den Prozeß der Abstraktion) nennt man in spekulativer Redeweise: die Substanz als Subjekt, als inneren Prozeß, als absolute Person ergreifen, und dies Begreifen bildet den wesentlichen Charakter der Hegelschen Methode[7]«.

[1] Lit. Nachl. II, S. 158.
[2] Lit. Nachl. II, S. 247.
[3] Lit. Nachl. II, S. 304.
[4] Lit. Nachl. II, S. 186.
[5] Lit. Nachl. II, S. 187.
[6] Lit. Nachl. II, S. 159.
[7] Lit. Nachl. II, S. 159.

Trotzdem behält Marx die Dialektik bei; man sieht, daß ihm in diesem Augenblicke seine Methode selbstverständlich geworden ist, da er ihr historisches Abhängigkeitsverhältnis zu der Hegels nicht mehr empfindet. Er prophezeit die dialektisch notwendige Aufhebung der Selbstentfremdung, die von Feuerbachs Religionstheorie nunmehr auf die ökonomischen Kategorien übergeht. »Die besitzende Klasse und die Klasse des Proletariats stellen dieselbe menschliche Selbstentfremdung dar. Aber die erste Klasse fühlt sich in der Selbstentfremdung wohl und bestätigt, weiß die Entfremdung als ihre eigene Macht, und besitzt in ihr den Schein einer menschlichen Existenz; die Zweite fühlt sich in der Entfremdung vernichtet, erblickt in ihr ihre Ohnmacht und die Wirklichkeit einer unmenschlichen Existenz.« »Da der Zustand des Nichthabens der Zustand der völligen Trennung des Menschen von seiner Gegenständlichkeit ist,« empfinden die Proletarier »sehr schmerzlich den Unterschied zwischen Sein und Denken, zwischen Bewußtsein und Leben. Sie wissen, daß Eigentum, Kapital, Geld, Lohnarbeit und dergleichen durchaus keine ideellen Hirngespinste, sondern sehr praktische, sehr gegenständliche Erzeugnisse ihrer Selbstentfremdung sind, die also auch auf eine praktische gegenständliche Weise aufgehoben werden müssen, damit nicht nur im Denken, im Bewußtsein, sondern im massenhaften Sein, im Leben der Mensch zum Menschen werde[1]«.

Im Hymnus auf Feuerbach weiß Engels ihn nicht genug zu rühmen: »Aber wer hat denn das Geheimnis des ‚System s' aufgedeckt? Feuerbach. Wer hat die Dialektik der Begriffe, den Götterkrieg, den die Philosophen allein kannten, vernichtet? Feuerbach. Wer hat, zwar nicht ‚die Bedeutung des Menschen' — als ob der Mensch noch eine andere Bedeutung habe, als die, daß er Mensch ist! — aber doch ‚den Menschen' an die Stelle des alten Plunders, auch des ‚unendlichen Selbstbewußtseins' gesetzt? Feuerbach und nur Feuerbach.« Ja, Engels schreitet zu der Behauptung fort: »Die Geschichte tut nichts, sie besitzt keinen ungeheuren Reichtum, sie kämpft keine Kämpfe! Es ist vielmehr der Mensch, der wirklich lebendige Mensch, der das alles tut, besitzt; . . . sie (die Geschichte) ist nichts als die Tätigkeit des seine

[1] Lit. Nachl. II, S. 132, 139, 151. Man sieht die Verschmelzung der deutschen Selbstentfremdung mit dem französischen Klassenbegriff. In der Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie wird dagegen noch im Anschluß an Hegel das Proletariat als »Stand« bezeichnet.

Zwecke verfolgenden Menschen[1]«. Mit Recht bemerkt Mehring mit Bezug auf diese Stelle, »Engels habe an Stirner gestreift[2]«, dessen Buch »Der Einzige und sein Eigentum« noch während des Druckes der »Heiligen Familie« erschien. Bei der ersten Lektüre war es denn auch nicht ohne Eindruck auf Engels geblieben, wie aus einem Briefe an Marx vom 20. Januar 1845 hervorgeht. Hier schreibt Engels: »Was den Stirner betrifft, so bin ich durchaus mit Dir einverstanden. Als ich Dir schrieb, war ich noch zu sehr unter dem Eindruck des Buches befangen; seitdem ich es habe liegen gelassen und mehr durchdenken können, finde ich dasselbe, was Du findest[3]«.

Marx' außerordentliches Verdienst ist es, wie Engels selbst zugesteht, in diesem kritischen Augenblicke die historische Auffassung festgehalten zu haben. Und sie verknüpft er mit Proudhons Eigentumslehre; so ergibt sich eine bedeutsame Verschiebung gegenüber dem Standpunkte der deutsch-französischen Jahrbücher. Hier war für Marx Glied des dialektischen Prozesses die Negation der Bourgeoisie, das Proletariat, das deshalb die Aufhebung des Privateigentums bewirkt. Jetzt wird nun Marx zur Inhaltsbestimmung der Dialektik das Privateigentum selbst[4]. Beide Formen sind in dem Hauptwerk, dem »Kapital«, erhalten geblieben.

Zunächst preist Marx das Werk des ihm auch persönlich nahestehenden Proudhon als eine entscheidende Wendung der Wissenschaft. »Alle Entwicklungen der Nationalökonomie haben das Privateigentum zur Voraussetzung. Diese Grundvoraussetzung gilt ihr als unumstößliche Tatsache, die sie keiner weiteren Prüfung unterwirft. . . Proudhon nun

---

[1] Lit. Nachl. II, S. 194 f.
[2] Lit. Nachl. II, S. 86.
[3] Lit. Nachl. II, S. 97.
[4] Georg Adler behauptet: »Derjenige, der die Bekehrung von Marx zum Sozialismus bewirkt hat, ist — worauf zum ersten Male Lexis aufmerksam gemacht hat — Proudhon. Wohlgemerkt, es handelt sich bloß um die Bekehrung zum Sozialismus überhaupt, nicht etwa darum, daß Marx jemals Anhänger Proudhons gewesen sein soll.« (Die Anfänge der Marxschen Sozialtheorie in Festgaben für Adolf Wagner, 1905, S. 10). — Ich halte dies nicht für richtig. Zwar kennt Marx schon zur Zeit seines Kölners Postens das »scharfsinnige« Werk Proudhons; aber schon die Zurückhaltung eines sonstigen Urteils beweist, daß es ihn nicht allzu beschäftigt hatte. Der in den deutsch-französischen Jahrbüchern vertretene Standpunkt ist aber gerade als ein Echo des Kommunismus überhaupt die Abschaffung des Privateigentums, während Proudhon in seinem Buche jedes Eigentum verwirft. Sein Einfluß auf Marx ist vielmehr erst in der «Heiligen Familie« erkenntlich und von hier aus in dem oben angedeuteten Sinne maßgebend geblieben. Hierauf wird später noch mehrfach zurückzukommen sein.

unterwirft die Basis der Nationalökonomie, das Privateigentum einer kritischen Prüfung und zwar der ersten entschiedenen, rücksichtslosen und zugleich wissenschaftlichen Prüfung. Dies ist der große wissenschaftliche Fortschritt, der die Nationalökonomie revolutioniert und eine wirkliche Wissenschaft der Nationalökonomie erst möglich macht. Proudhons Schrift Qu'est-ce que la propriété? hat dieselbe Bedeutung für die moderne Nationalökonomie, welche Sieyès' Schrift Qu'est-ce que le tiers état? für die moderne Politik hat ... Er (Proudhon) hat daher konsequent nicht diese oder jene Art des Privateigentums, wie die übrigen Nationalökonomen, auf partielle Weise, sondern das Privateigentum schlechthin auf universelle Weise als den Verfälscher der nationalökonomischen Verhältnisse dargestellt. Er hat alles geleistet, was die Kritik der Nationalökonomie vom nationalökonomischen Standpunkt aus leisten kann[1].« Da also das Privateigentum das moderne Elend verschuldet, so sagt der Dialektiker, daß es auf Widersprüche führt. Marx kommt hier zu demselben Resultat, das Engels bereits in den deutsch-französischen Jahrbüchern formuliert hatte: »Wohin wir uns also wenden, das Privateigentum führt uns auf Widersprüche ... Wenn wir das Privateigentum fallen lassen, so fallen alle diese unnatürlichen Spaltungen[2].« In gleichem Sinne urteilt jetzt Marx: »Die Nationalökonomie, welche die Verhältnisse des Privateigentums für menschliche und vernünftige Verhältnisse hinnimmt, bewegt sich in einem fortwährenden Widerspruch gegen ihre Grundvoraussetzung.« Insbesondere werden Wert- und Arbeitslohn aufgezählt, die ursprünglich vernünftig erscheinen. »Hinterher zeigt es sich, daß der Wert eine rein zufällige Bestimmung ist ... daß der Arbeiter gezwungen ist, ihn (den Arbeitslohn) bestimmen zu lassen.« Das Problem wird also so vertieft: Da das Privateigentum zu Widersprüchen führt, so tritt hinter und neben die schon erwähnte Dialektik der Selbstentfremdung der Klassen die Entwicklungsgeschichte des Privateigentums selbst. An die obige Stelle schließt deshalb Marx an: »Innerhalb des Gegensatzes (der Klassen) ist der Privateigentümer also die konservative, der Proletarier die destruktive Partei. Von jenem geht die Aktion des Erhaltens des Gegensatzes, von diesem die Aktion

[1] Lit. Nachl. II, S. 127, 129.

[2] Vgl. Kap. III, S. 48; Lit. Nachl. I, S. 445 f. Wahrscheinlich ist auch Engels in seinem Aufsatze durch Proudhon beeinflußt, obwohl er nicht zitiert wird. Sollte eine Beziehung nicht stattfinden, so hätte Engels allerdings einen geradezu genialen Wurf getan. Wir werden im nächsten Paragraphen sehen, wie Marx bereits in der Heiligen Familie unter Berufung auf Engels' ausschließliche Betonung der juristischen Voraussetzung von Proudhon abzuschwenken beginnt.

seiner Vernichtung aus. Das Privateigentum treibt allerdings sich selbst in seiner nationalökonomischen Bewegung zu seiner eigenen Auflösung fort, aber nur durch eine von ihm unabhängige bewußtlose, wider seinen Willen stattfindende, durch die Natur der Sache bedingte Entwicklung, nur indem es das Proletariat als Proletariat erzeugt, das seines geistigen und physischen Elends bewußte Elend, die ihrer Entmenschung bewußte und darum sich selbst aufhebende Entmenschung.« »Wenn die sozialistischen Schriftsteller dem Proletariat diese weltgeschichtliche Rolle zuschreiben, so geschieht dies keineswegs, . . . weil sie die Proletarier für Götter halten. Vielmehr umgekehrt. Weil die Abstraktion von aller Menschlichkeit, selbst von dem Schein der Menschlichkeit im ausgebildeten Proletariat praktisch vollendet ist, ... darum kann und muß das Proletariat sich selbst befreien. Es kann sich aber nicht selbst befreien, ohne seine eigenen Lebensbedingungen aufzuheben. Es kann seine eigenen Lebensbedingungen nicht aufheben, ohne alle unmenschlichen Lebensbedingungen der Gesellschaft, die sich in seiner Situation zusammenfassen, aufzuheben. Es macht nicht vergebens die harte, aber stählende Schule der Arbeit durch. Es handelt sich nicht darum, was dieser oder jener Proletarier oder selbst das ganze Proletariat als Ziel sich einstweilen vorstellt. Es handelt sich darum, was es ist, und was es diesem Sein gemäß geschichtlich zu tun gezwungen sein wird. Sein Ziel und seine geschichtliche Aktion ist in seiner eigenen Lebenssituation, wie in der ganzen Organisation der heutigen bürgerlichen Gesellschaft sinnfällig, unwiderruflich vorgezeichnet[1]«.

So weit hat sich also die Kritik der Gegenwart verschoben. Aber auch die allgemeinen geschichtsphilosophischen Grundlagen werden der Lösung schnell genähert. Das Problem des Verhältnisses zwischen politischer und sozialer Revolution ist es, an das die neue Geschichtsauffassung anknüpft. In einem der ersten Artikel, die Marx für den Pariser Vorwärts schreibt, heißt es: »Jede Revolution löst die alte Gesellschaft auf, insofern ist sie sozial. Jede Revolution stürzt die alte Gewalt, insofern ist sie politisch.« Der Staat aber und die politischen Parteien werden eine solche Anschauungsweise nie anerkennen. »Der Staat wird nie im Staat und der Einrichtung der Gesellschaft . . . den Grund sozialer Gebrechen finden . . . Der Staat und die Einrichtung der Gesellschaft sind von dem politischen Standpunkte aus nicht zwei verschiedene Dinge.« Der politische Verstand ist eben ohnmächtig, die Quelle der geselligen Not zu entdecken. »Je ausgebildeter und all-

[1] Lit. Nachl. II, S. 132, 133.

gemeiner der politische Stand eines Volkes ist, umsomehr verschwendet das Proletariat — wenigstens im Beginn der Bewegung — seine Kräfte an unverständige, nutzlose und in Blut erstickte Emeuten. Weil es in der Form der Politik denkt, erblickt es den Grund aller Übelstände im Willen und alle Mittel zur Abhilfe in der Gewalt und dem Umsturze einer bestimmten Staatsform«[1]. Unter erneuter Aufnahme des Problems, das er in der Judenfrage gelöst zu haben glaubte, bezeichnet er nun den modernen Staat als »das Produkt der durch ihre eigene Entwicklung über die alten politischen Bande hinausgetriebenen bürgerlichen Gesellschaft«. Daran scheitert die kritische Kritik, daß »sie nicht aus ihrer gegenstandslosen Einsamkeit heraus in ein wahrhaft gesellschaftliches Verhältnis zu einem wirklichen Gegenstande tritt«. »Wenn der Mensch von Natur gesellschaftlich ist, so entwickelt er seine wahre Natur erst in der Gesellschaft und man muß die Macht seiner Natur nicht an der Macht des einzelnen Individuums, sondern an der Macht der Gesellschaft messen«[2].

Daher ist Philosophie für Marx »der abstrakte Ausdruck der bestehenden Zustände«, die englische Nationalökonomie »die wissenschaftliche Wiederspiegelung der englischen nationalökonomischen Zustände«. An der Hand der französischen Revolution hat er die Macht der realen Lebensinteressen und der durch sie hervorgerufenen falschen Ideologie erkannt: »Die Idee blamierte sich immer, soweit sie von dem Interesse unterschieden war. Andererseits ist es leicht zu begreifen, daß jedes massenhafte, geschichtlich sich durchsetzende Interesse, wenn es zuerst die Weltbühne betritt, in der Idee oder Vorstellung weit über seine wirklichen Schranken hinausgeht und sich mit dem menschlichen Interesse schlechthin verwechselt. Diese Illusion bildet das, was Fourier den Ton einer jeden Geschichtsepoche nennt[3]«.

Wodurch wiederum die gesellschaftlichen Verhältnisse bedingt sind, hat Marx in der heiligen Familie nur an einer polemisch gerichteten Stelle mehr angedeutet als ausgesprochen; diese Worte hat man mit Recht als die Geburtsstunde der materialistischen Geschichtsauffassung bezeichnet: »Oder glaubt die kritische Kritik in der Erkenntnis der geschichtlichen Wirklichkeit auch nur zum Anfang gekommen zu sein, solange sie das theoretische und praktische Verhalten des Menschen zur Natur, die Naturwissenschaft und die Industrie, aus der geschichtlichen Bewegung ausschließt? Oder meint sie irgendeine Periode in der Tat

[1] Lit. Nachl. II, S. 59, 50, 57.
[2] Lit. Nachl. II, S. 219, 268, 239.
[3] Lit. Nachl. II, S. 136; 45, 182.

schon erkannt zu haben, ohne zum Beispiel die Industrie dieser Periode, die unmittelbare Produktionsweise des Lebens selbst, erkannt zu haben? Allerdings die spiritualistische, die theologische kritische Kritik kennt nur . . . die politischen, literarischen und theologischen Haupt- und Staatsaktionen der Geschichte. Wie sie das Denken von den Sinnen, die Seele vom Leibe, sich selbst von der Welt trennt, so trennt sie die Geschichte von der Naturwissenschaft und Industrie, so sieht sie nicht in der grob-materiellen Produktion auf der Erde, sondern in der dunstigen Wolkenbildung am Himmel die Geburtsstätte der Geschichte[1]«.

Mit diesem Satze, der auf eine lange Entwicklungsgeschichte zurück — und auf eine noch bedeutsamere Zukunft hinweist, stehen wir an der Schwelle der socialphilosophischen Reife; was später in dieser Hinsicht noch hinzutrat, Darwinismus und Urkommunismus, hat nicht selbständig verursacht, sondern ist dem fertigen System eingegliedert worden, so daß diese Hypothesen erst dort ihren Platz finden. Bereits im nächsten Jahre, 1845, arbeiten Marx und Engels in Brüssel, wohin Marx sich nach seiner durch Guizot erfolgten Ausweisung gewandt hatte, den Gegensatz ihrer Ansichten gegen die ideologische der deutschen Philosophie aus. Bekanntlich ist das Werk, das eine Kritik der nachhegelschen Philosophie geben sollte, Manuskript geblieben: »Wir überließen es«, sagt Marx hierüber[2], »der nagenden Kritik der Mäuse um so williger, als wir unseren Hauptzweck erreicht hatten — Selbstverständigung«. »Der Abschnitt über Feuerbach«, berichtet Engels des näheren, »ist nicht vollendet. Der fertige Teil besteht in einer Darlegung der materialistischen Geschichtsauffassung, die nur beweist, wie unvollständig unsere damaligen Kenntnisse der ökonomischen Geschichte noch waren. Die Kritik der Feuerbachschen Doktrin selbst fehlt darin[3]«. Inzwischen haben die von Bernstein herausgegebenen und bereits wieder eingegangenen »Dokumente des Sozialismus« einen längeren Abschnitt aus diesem Manuskript veröffentlicht, den über Max Stirner; er trägt den Titel »Sankt Max«. Naturgemäß überwiegt hier der polemische Teil: insofern ist der Inhalt des Werkes ähnlich dem der Heiligen Familie, nur daß eben hier die Spitze ausschließlich gegen Stirners »Einzigen und sein Eigentum« gerichtet ist. Nach dieser Richtung interessiert die Streitschrift denn auch nur von zwei Gesichtspunkten

[1] Lit. Nachl. II, S. 259.

[2] Vorwort zur Kritik der politischen Ökonomie XIII; vgl. Engels, Feuerbach III.

[3] Engels, L. Feuerbach IV.

aus: einmal erkennt man aufs Deutlichste, wie unausbleiblich bei Überschreiten eines Höhepunktes ein Stirner auf Hegel folgen mußte, zum anderen beweist diese Schrift in besonderem Maße, wie die Marxschen Gedanken sich verdichten in unmittelbarer Reaktion gegen jedwede Spekulation. Zur Vervollständigung des historischen Rahmens ist daher kurz auf diese Polemik einzugehen. Stirner wird Hegel gegenübergestellt: »Der tiefsinnige Jacques gibt sich den Schein, als sei von diesem Einzigen nichts auszusagen, weil er ein leibhaftiges, nicht konstruierbares Individuum ist. Es verhält sich aber vielmehr damit, wie mit der Hegelschen absoluten Idee am Ende der Logik und der absoluten Persönlichkeit am Ende der Enzyklopädie, von der ebenfalls nichts auszusagen ist, weil nämlich die Konstruktion alles enthält, was von solchen konstruierten Persönlichkeiten ausgesagt werden kann. Hegel weiß dies und geniert sich nicht, dies zu gestehen, während Stirner die Heuchelei begeht, zu behaupten sein »Einziger« sei noch etwas anderes als der konstruierte Einzige, aber etwas, das sich nicht sagen lasse — nämlich ein leibhaftiges Individuum.« Aus diesem konstruierten Grundzug folgt das Mißerkennen der praktischen Lebensverhältnisse und der durch ihren Wandel bedingten Bewußtseinsveränderungen. »Die wirklichen Widersprüche, in denen sich das Individuum befindet, werden verwandelt in Widersprüche des Individuums mit seiner Vorstellung oder, wie Sankt Sancho es auch einfacher ausdrückt, mit der Vorstellung, dem Heiligen. Hierdurch bringt er es zu Stande, die wirkliche Kollision, das Urbild ihres ideellen Abbildes, in eine Konsequenz dieses ideologischen Scheines zu verwandeln. So kommt er zu dem Resultate, daß es sich nicht um praktische Aufhebung der praktischen Kollision, sondern bloß um das Aufgeben der Vorstellung von dieser Kollision handelt.« »Die physische und soziale Veränderung, die mit den Individuen vorgeht und ein verändertes Bewußtsein erzeugt, geht ihn natürlich nichts an . . . Wenn Sankt Max auf das physische und soziale Leben des Individuums keine Rücksicht nimmt, überhaupt nicht vom Leben spricht, abstrahiert er ganz konsequent von den historischen Epochen, von der Nationalität, Klasse usw. oder was dasselbe ist, er bläht das herrschende Bewußtsein der ihm am nächsten stehenden Klasse seiner unmittelbaren Umgebung zum normalen Bewußtsein seines Menschenlebens auf[1]«.

Von größerer Bedeutsamkeit sind die Stellen des »heiligen Max«, in denen nunmehr positiv die neuen Gedanken vorgetragen werden; sie sind bereits so gereift, daß ihre Verwertung im systematischen Teil erfolgt.

[1] Dokumente des Sozialismus IV, S. 212, 366; III, 26 f.

§ 3. Der Abfall von Feuerbach und Proudhon. Die Anknüpfung an die klassische Werttheorie und ihre egalitäre Auslegung.

Doch sind die theoretischen Wurzeln des dialektischen Materialismus noch nicht vollständig aufgedeckt. Zweierlei gehört noch in diesen Zusammenhang, was sich als unmittelbare Konsequenz und notwendige Fortbildung des Vorhergehenden erweist.

Das erste ist die Abrechnung mit Feuerbach. So sehr auch Marx durch seinen anthropologischen Materialismus und seine individualistische Tendenz zum Verständnis der französischen Gesellschaftslehre prädestiniert war, so mußte ihn doch in demselben Maße, als er das Geheimnis der Geschichte in der materiellen Produktivkraft erkannte, Feuerbachs unbestimmter Gattungsbegriff und damit auch seine Ethik abstoßen. Hatte Marx noch in der »Heiligen Familie« sich zum »realen Humanismus« bekannt und im Sinne Feuerbachs die Liebe gepriesen, »die den Menschen erst wahrhaft an die gegenständliche Welt außer ihm glauben lehrt, die nicht nur den Menschen zum Gegenstand, sondern sogar den Gegenstand zum Menschen macht[1]«, so denkt er bald anders. In den Thesen, die Marx 1845 über Feuerbach geschrieben hat und die Engels in seinem Buche über Feuerbach aus einem alten Heft abgedruckt hat, heißt es: »Feuerbach löst das religiöse Wesen in das menschliche Wesen auf. Aber das menschliche Wesen ist kein, dem einzelnen Individuum innewohnendes Abstraktum. In seiner Wirklichkeit ist es das Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse[2]«. »Vom Feuerbachschen abstrakten Wesen«, so berichtet Engels später über ihren Abfall, »kommt man nur zu dem wirklichen lebendigen Menschen, wenn man sie in der Geschichte handelnd betrachtet«[2]. Indem aber Feuerbach die universelle Selbstentfremdung, die durch die Geschichte, insbesondere durch die Zeitgeschichte geht, aus dem peinlichen Gefühl der individuellen Schranken im Verhältnis zur Schrankenlosigkeit der Gattung erklärte, hat er einen letzten Grund hierfür nicht angegeben: »Er übersieht, daß nach Vollbringung dieser Arbeit die Hauptsache noch zu tun bleibt. Die Tatsache nämlich, daß die weltliche Grundlage sich von sich selbst abhebt, und sich, ein selbständiges Reich, in den Wolken fixiert, ist eben nur aus der Selbstzerrissenheit und dem Sich-selbst-Widersprechen dieser weltlichen Grundlage zu erklären. Diese selbst muß also erstens in ihrem Widerspruch

[1] Lit. Nachl. II, S. 103, 116.
[2] Marx bei Engels, L. Feuerbach S. 61.
[3] Engels, L. Feuerbach S. 35.

verstanden, und sodann durch Beseitigung des Widerspruchs praktisch revolutioniert werden[1].« In diesem letzten Satze hat sich Marx sein Lebenswerk vorgezeichnet.

Wie hier die geschichtsphilosophischen Grundlagen nach ihrer theoretischen und praktischen Gestaltung fertig vor uns liegen, so konzipiert Marx nun auch mit bewunderungswürdiger Schnelligkeit seine ökonomischen Theorien. Sie sind mit einer Ausnahme, auf die noch häufig zurückzukommen sein wird, in seiner nächsten Schrift »Das Elend der Philosophie« in allem wesentlichen fertig. Das Werk erschien zwei Jahre nach der Niederschrift der Thesen über Feuerbach und wendet sich in scharfer Polemik gegen den bisher bewunderten Freund Proudhon und dessen 1846 erschienenes Buch: Système des contradictions économiques ou philosophie de la misère.

Hören wir zunächst, was Marx selbst im Jahre 65 über die Geschichte ihrer Freundschaft schreibt. »Während meines Aufenthaltes in Paris 1844, trat ich zu Proudhon in persönliche Beziehung. Ich erwähne das hier, weil ich zu einem gewissen Grad mit Schuld bin an seiner Sophistication, wie die Engländer die Fälschung eines Handelsartikels nennen. Während langer, oft übernächtiger Debatten infizierte ich ihn zu seinem großen Schaden mit Hegelianismus, den er doch bei seiner Unkenntnis der deutschen Sprache nicht ordentlich studieren konnte. Was ich begann, setzte nach meiner Ausweisung aus Paris Herr Karl Grün fort. Der hatte als Lehrer der deutschen Philosophie noch den Vorzug vor mir, daß er selbst nichts davon verstand. Kurz vor Erscheinen seines zweiten bedeutenden Werkes: Philosophie de la misère usw. kündigte mir Proudhon dieses selbst in einem sehr ausführlichen Brief an, worin unter anderen die Worte unterlaufen: J'attends votre férule critique. Indes fiel diese bald in einer Weise auf ihn (in meiner Schrift Misère de la Philosophie), die unserer Freundschaft für immer ein Ende machte.« Auch das Erstlingswerk wird jetzt scharf getadelt. »Sein erstes Werk Qu-est-ce que la propriété? ist unbedingt sein bestes Werk. Es ist epochemachend, wenn nicht durch neuen Inhalt, so doch durch die neue und kecke Art, alles zu sagen . . . Proudhon verhält sich in jeder Schrift zu St. Simon und Fourier ungefähr wie sich Feuerbach zu Hegel verhält. Verglichen mit Hegel ist Feuerbach durchaus arm[2]. Dennoch war er epochemachend nach Hegel . . . In einer streng wissenschaftlichen Geschichte der politischen Ökonomie wäre die Schrift kaum

[1] Marx, a. a. O. S. 60.
[2] Über die Genesis dieser neuen Wertschätzung Hegels vgl. Kap. V, § 2.

erwähnenswert. . . . Das, worum es sich für Proudhon eigentlich handelte, war das bestehende modernbürgerliche Eigentum. Auf die Frage, was dies sei, konnte nur geantwortet werden durch eine kritische Analyse der politischen Ökonomie, die das Ganze jener Eigentumsverhältnisse, nicht in ihrem juristischen Ausdruck als Willensverhältnisse, sondern in ihrer realen Gestalt, d. h. als Produktionsverhältnisse umfaßte. Indem Proudhon aber die Gesamtheit dieser ökonomischen Verhältnisse in die allgemeine juristische Vorstellung: das Eigentum, la propriété verflocht, konnte er auch nicht über die Antwort hinauskommen, die Brissot mit denselben Worten in einer ähnlichen Schrift schon vor 1789 gegeben: La Propriété c'est le vol.[1]«. Es ist Marx nicht gelungen, in dieser, wie er selbst sagt, rasch hingeworfenen Skizze einen objektiven Standpunkt über dem Zwiste von 47 einzunehmen. Die Tatsachen selbst sind nicht richtig angegeben und auch die Beurteilung steht im Gegensatz zu der in der Gegenschrift zum Ausdruck gebrachten Kritik. Es läßt sich dies leicht beweisen, wenn man von den Andeutungen ausgeht, die schon in der »Heiligen Familie« einen Abfall von Proudhon vorbereiten.

Hier heißt es folgendermaßen: »Wenn Proudhon die weiteren Gestaltungen des Privateigentums, z. B. Arbeitslohn, Handel, Wert, Preis, Geld usw. nicht, wie es z. B. in den deutsch-französischen Jahrbüchern geschehen ist (siehe die Umrisse zu einer Kritik der Nationalökonomie von Fr. Engels) selbst als Gestaltungen des Privateigentums faßt, sondern mit diesen nationalökonomischen Voraussetzungen die Nationalökonomie bestreitet, so entspricht dies ganz seinem oben gezeichneten, historisch gerechtfertigten Standpunkt«, d. h. der allmählichen Stufenfolge des wissenschaftlichen Fortschritts. Proudhon soll alles wünschenswerte geleistet haben »vom nationalökonomischen Standpunkte«[2], aber nicht wie zu ergänzen ist, vom geschichtsphilosophischen. Die Konsequenzen seiner Eigentumsbestimmungen gilt es radikal zu Ende zu führen. Es ist deshalb nur eine Fortsetzung des hier vorgebrachten kritischen Einwurfs, wenn Marx im »Elend« sagt: »In jeder historischen Epoche hat sich das Eigentum anders und unter ganz verschiedenen gesellschaftlichen Verhältnissen entwickelt. Das bürgerliche Eigentum definieren, heißt somit nichts anderes, als alle gesellschaftlichen Verhältnisse der bürgerlichen Produktion darstellen. Eine Definition des Eigentums als eines unabhängigen Verhältnisses, einer besonderen Kategorie, einer abstrakten

---

[1] Aus dem Sozialdemokrat, Jahrgang 1865; abgedruckt Elend XXIII ff.
[2] Lit. Nachl. II, S. 127 f, 129.

und ewigen Idee geben wollen, kann nichts anderes sein, als eine Illusion der Metaphysik oder der Jurisprudenz[1]«. Hier denkt Marx also gerade umgekehrt als im »Sozialdemokrat«. Während Proudhon in der obigen Skizze vorgeworfen wurde, er habe in den Eigentumsverhältnissen nur juristische Willensverhältnisse gesehen, soll er nach dem »Elend« die Identität des Eigentums mit den gesamten Lebensverhältnissen übersehen haben. Doch lassen sich diese widersprechenden Beurteilungen, eben weil sie einseitig sind, miteinander vereinen. Durch und zum Teil gegen Proudhon gewann Marx den Satz, daß die heutigen ökonomischen Kategorien zur obersten Voraussetzung das Privateigentum haben, mit dem sie daher fallen müssen. Aber, fügte er später hinzu, die ökonomische Analyse bleibt unter dieser Erkenntnis die wichtigste Aufgabe.

Nach einer zweiten Richtung meldet sich bereits in der »Heiligen Familie« eine Kritik Proudhons. »Man braucht übrigens nur das von Proudhon selbst aufgestellte Gesetz, die Verwirklichung der Gerechtigkeit durch ihre Negation, konsequent durchzuführen, um auch dieses Absoluten in der Geschichte überhoben zu sein. Wenn Proudhon nicht bis zu dieser Konsequenz fortgeht, so verdankt er dies dem Unglück, als Franzose und nicht als Deutscher geboren zu sein[2]«. Auch in der »Philosophie der Not« ist Proudhon noch ethischer Nationalökonom. »Der Gegenstand der ökonomischen Wissenschaft ist die Gerechtigkeit[3]«. Und nahe hiermit zusammen hängt es, wenn Marx dem Gegner mit Recht vorwerfen darf: »Er entlehnt den Sozialisten die Illusion, in dem Elend nur das Elend zu erblicken, statt darin die revolutionäre, zerstörende Seite zu erblicken, welche die Gesellschaft umstürzen wird[4]«. Diese zwei Tatsachen, die ideologische Begründung und das Verkennen der historischen Aufgabe des Elends, machen die Behauptung von Marx, er habe Proudhon mit Hegelianismus »infiziert«, höchst unwahrscheinlich. Denn jene Polemik verdankte doch Marx gerade der objektiven Notwendigkeit des Hegelschen Historismus, also gerade dem, was Proudhon fehlte. Die »Infektion« hätte ihm also nur nützen und eine Annäherung herbeiführen können, während Marx ihren Schaden feststellt. Aber auch auf Marxens Seite kann nach dem vorigen Paragraphen als sicher angenommen werden, daß er im Jahre 44 von Hegel nichts mehr wissen

[1] Marx, Elend S. 140 f.

[2] Lit. Nachl. II, S. 130. Die ganze Bedeutung des obigen Satzes erhellt später.

[3] Proudhon, Die Widersprüche der Nationalökonomie oder Die Philosophie der Not. Deutsch von Jordan 1847 II, S. 468.

[4] Marx, Elend S. 109.

wollte, also gewiß nicht andere zu ihm beredete; nur die dialektische Methode war ihm selbstverständlich geworden. Marx kann mit jenem Satze — es ist nur natürlich, daß ihn 20 Jahre später sein Gedächtnis täuschte — nur jene Synthese aus Hegel und Feuerbach gemeint haben, die er selbst in den deutsch-französischen Jahrbüchern, also kurz vor dem Beginn der Freundschaft darstellt. Eine Bestätigung eines solchen Verlaufs erhält man leicht durch eine Analyse des Proudhonschen Buches selbst. Es ist geradezu erstaunlich, wie sehr Proudhon unter dem Einflusse Feuerbachs steht. »Dieser Gott, den Du, o Mensch, anbetest, den Du gut, gerecht, allmächtig, allweise, unsterblich und heilig gemacht hast, dieser Gott bist Du selbst; dies Ideal von Vollkommenheiten ist Dein Bild, gereinigt im Flammenspiegel Deines Bewußtseins. Aber wie Marx in seinen Thesen (vergleiche die zitierte Stelle), so will auch Proudhon in fast gleichem Sinne über Feuerbach hinausgehen.« »Es genügt daher nicht, durch die Kritik der religiösen Ideen bewiesen zu haben, daß der Begriff des göttlichen Ichs hinaus kommt auf die Wahrnehmung des menschlichen Ichs; man mußte diese Herleitung noch durch eine Kritik der Menschheit selbst kontrollieren und nachsehen, ob diese Menschheit den Bedingungen, die ihr scheinbares Gottsein voraussetzte, entspräche. Dies aber ist die Arbeit, die wir feierlich begonnen[1]«. Es fehlt hier nur der charakteristische Zusatz von Marx, der die praktische Revolution ankündigt.

Schon durch den als notwendig erachteten Ausgangspunkt, von der »Gotteshypothese«, die »die Grundhypothese aller Philosophie[2]« ist, erweist sich Proudhon als Ideologe. Noch deutlicher tritt dieser Standpunkt in der Handhabung der Dialektik hervor. Er steht hier ganz auf

---

[1] Proudhon, a. a. O. I, S. 16, 446. Es entspricht Proudhons anarchistischem und ideologischem Standpunkt, daß er den Humanismus als vollkommensten Theismus verwirft (seine Polemik geht hier vor allem gegen Comtes Religionskultus) und Gott mitunter statt Ideal das »Gespenst« der Menschen nennt (I, S. 442, 439, 446 u. a.). Hierdurch nähert er sich Stirner. Vgl. auch das Urteil von Karl Grün: »Proudhon ist der französische Feuerbach, der praktische Feuerbach, der nicht nach dem Wesen des Christentums, sondern nach dem Wesen des Eigentums fragt.« (Die soziale Bewegung in Frankreich und Belgien S. 404.) Mit Recht hebt aber auch Diehl den Unterschied hervor: »Bei Feuerbach ist das Grundprinzip der Ethik der Glückseligkeitstrieb, bei Proudhon die Gerechtigkeit.« Vgl. daselbst über das persönliche Verhältnis beider Denker (III, S. 179 ff.).

[2] Proudhon, a. a. O. I, S. 31. Aus Proudhon spricht ein fanatischer Haß gegen jede Religion, der in seiner Großzügigkeit an Goethes Prometheus erinnert (vgl. besonders I, S. 422—48). Bei Marx tritt dies deswegen nicht hervor, weil für ihn die Kritik der Religion überhaupt beendet ist. Diese Irreligiosität ist ein entscheidendes Merkmal der Wende vom Idealismus zum Realismus.

dem Boden der idealistischen Philosophie. Von der grundlegenden Antinomie, dem Gegensatz zwischen Nutz- und Tauschwert sagt er: »Somit erscheint der Widerspruch oder vielmehr der Gegenstreit (antagonisme) der Ideen als der Ausgangspunkt der ganzen ökonomischen Wissenschaft.« Es gilt, »nicht allein die Tatsachen zu beobachten, sondern auch die Erklärung derselben in den Ideen aufzusuchen.« »Die Logik, die Gesellschaft, d. h. immer die Vernunft, das ist hier auf Erden die Bestimmung unseres Geschlechtes, wenn man auf seine schöpferischen Fähigkeiten, seine Tätigkeit und seinen Geist sieht. Also ist die Menschheit durch ihre auf einander folgenden Äußerungen eine lebendige Logik[1]«. Ganz mit Recht tadelt deshalb Marx an Proudhon: »Herr Proudhon stellt als echter Philosoph die Dinge auf den Kopf und sieht in den wirklichen Verhältnissen nur die Fleischwerdung jener Prinzipien, jener Kategorien, die, wie uns wiederum Herr Proudhon der Philosoph sagt, im Schoße der unpersönlichen Vernunft der Menschheit schlummerten[2]«.

Freilich soll dadurch nicht der Einfluß Proudhons auf Marx herabgesetzt werden. Im Gegenteil, im »Kapital« hat Marx zum großen Teil nichts anderes getan, als die ideellen und ewigen Antagonismen der Proudhonschen Logik als empirische Tatsachen der bestimmten kapitalistischen Produktionsweise zu behaupten. Und zuletzt ist auch Marx, wie wir zeigen werden, den Begriffsrealismus Hegels und Proudhons nicht los geworden. Neben den grundlegenden Bestimmungen, in denen beide von Ricardo ausgehen, hat zur Kritik des Kapitalismus kein anderes Buch

[1] Proudhon, a. a. O. I, S. 133, 93, II S. 187. Nicht nur also deshalb, weil Proudhons Werk zu einer Zeit erscheint, wo Marx' materialistische Geschichtsphilosophie bereits fertig war, sondern auch wegen des bewußt ideologischen Standpunktes ist es ganz verkehrt, wenn Mühlberger zu ihrem Urheber Proudhon macht. Vgl. auch sein Selbstzeugnis: »Meine wahren Lehrer, d. h. diejenigen, die in mir fruchtbare Ideen erweckt haben, sind drei: zuerst die Bibel, dann A. Smith und zuletzt Hegel« (zitiert bei Diehl, a. a. O. II, S. 283). Daß Proudhon gute Kenntnisse der deutschen Philosophie besessen haben muß, beweist die sehr lebendige Schilderung der Entwicklung von Kant bis Hegel, a. a. O. II, S. 197 ff. Kant wird dort bezeichnet als »der vorsichtigste und feinste Philosoph, den es je gegeben«. Proudhons Standpunkt ist ökonomischer Idealismus im spekulativen Wortsinn, wie Hegels logischer Idealismus gemeint ist. Nur durch seinen ökonomischen Monismus ist er dem historischen Materialismus verwandt. Vgl. die Antwort, die Proudhon gab, als ihm Grün Feuerbachs Meinung mitteilte, die Anthropologie sei die Universalwissenschaft, Auf Grüns Bemerkung: »Donc l'anthropologie c'est la métaphysique en action«, erwiderte Proudhon: »Et moi, je vais démontrer que l'économie politique est la métaphysique en action« (Grün, a. a. O. S. 372).

[2] Marx, Elend S. 91.

auch nur eine so annähernde Bedeutung für Marx gehabt, als Proudhons Philosophie der Not. Die Ähnlichkeit im System der ökonomischen Widersprüche wird im systematischen Teil — hier nicht, um Wiederholungen zu vermeiden — mehrfach zu erhärten sein.

Nur eine Seite der Proudhonschen Dialektik gehört noch in diesen Zusammenhang. Indem er unfähig ist, wie wir bereits feststellten, die proletarische Bewegung selbst als Inhalt der Dialektik zu fassen, muß er sein Zukunftsideal nicht auf die historische Notwendigkeit, sondern das Postulat der Gerechtigkeit gründen. Hierdurch verliert aber seine Methode den eigentlichen Charakter der Hegelschen Dialektik. Marx bezeichnet als einen Fortschritt im Verhältnis zu der Schrift über das Eigentum: »Er (Proudhon) versuchte zugleich das System der ökonomischen Kategorien dialektisch darzustellen. An die Stelle der unlösbaren Antinomien Kants sollte der Hegelsche Widerspruch als Entwicklungsmittel treten[1]«. Diese Behauptung ist aber, wenn man Proudhons eigene Zeugnisse über seine Methode dagegen hält, geradezu falsch. »Antinomie«, sagt er, der gleichzeitige Verehrer Kants und Hegels, »wörtlich Wider-Gesetz, bezeichnet den Gegensatz im Prinzip, oder den Widerstreit im Verhältnis, wie der Widerspruch oder die Antilogie den Gegensatz oder die Gegenteiligkeit in der Rede bezeichnet. Die Antinomie . . . ist der Begriff eines doppelseitigen Gesetzes, von dem die eine Seite positiv, die andere Seite negativ ist. Die Antinomie . . . drückt nur eine Tatsache aus und nötigt sich dem Geiste gebieterisch auf: Der Widerspruch im eigentlichen Sinne des Wortes ist ein Unsinn . . . der Widerspruch ist gleichbedeutend mit Nichtigkeit; die Antinomie aber, die man zuweilen mit demselben Namen bezeichnet, ist in der Tat die Vorläuferin der Wahrheit.« Sie selbst findet erst statt in der Synthesis, an der Proudhon trotz der Ableugnung des Widerspruchs festhält: »Diese Auflösung von zwei entgegengesetzten Gedanken in einer dritten höheren Ordnung ist das, was die Schule Synthese nennt. Sie allein gibt einen positiven und vollständigen Gedanken[2]«. Er wird verwirklicht

[1] Marx, a. a. O. XXVII.

[2] Proudhon, a. a. O. I, S. 89 f., 109. Proudhons Verfahren besteht also darin, die guten und schlechten Seiten eines Gegenstandes zu betonen, um dann das »Gleichgewicht« der Synthese zu postulieren. Während in der ersten Schrift das Eigentum schlechthin verworfen wird (vgl. Diehl, Proudhon I, 1 ff.), wird später entgegen der von Marx behaupteten Entwicklung das Eigentum sowohl als gerecht als auch ungerecht behauptet (vgl. a. a. O. II, S. 186 ff., besonders S. 214 f.). Von diesem Schema der Thesis und Antithesis sagt Proudhon: »Dieser Mechanismus ist gegenwärtig so bekannt, daß man ihn, wie ich hoffe, nächstens im Programm der Elementarschulen wird figurieren sehen« (a. a. O. I, S. 90). Der französische Boden war in der Tat wohl vorbereitet auf die

in dem »konstituierten Wert«, der die oberste Bedingung der Gerechtigkeit ist. Deshalb verlangt Proudhon einen staatlosen Gesellschaftszustand, einen »Mutualismus«, in dem die Unentgeltlichkeit des Kredits jedem die Möglichkeit gewährt, Kapitalist zu werden und so die Freiheit und Gleichheit zu verwirklichen[1]. An dieser ethischen Begründung setzt die Kritik von Marx am schroffsten ein. Für ihn mußte der Satz Proudhons: »Die Ästhetik und über der Ästhetik die Moral, das ist der Schlußstein des ökonomischen Gebäudes[2]« geradezu unerträglich sein. Zweierlei setzt er an seiner Wertbestimmung aus, erstens, daß sie sachlich falsch sei, und zweitens, daß die moralische Konsequenz der Gleichheit aus Ricardo nichts Neues sei. Wir lassen zunächst unbestimmt, mit welchem Rechte beide Vorwürfe gemacht werden (vgl. Kap. XX.); ein Plagiat hat Proudhon sicherlich nicht begangen. Marx konstatiert: »Es ergibt sich also schließlich: die Bestimmung des Wertes durch die Arbeitszeit, d. h. die Formel, welche Proudhon uns als diejenige hinstellt, welche die Zukunft regenerieren soll, ist nur der wissenschaftliche Ausdruck der ökonomischen Verhältnisse der gegenwärtigen Gesellschaft, wie Ricardo lange vor Herrn Proudhon klar und deutlich bewiesen hat. Gebührt aber wenigstens die egalitäre Anwendung dieser Formel Herrn Proudhon? Ist er der erste, der sich eingebildet hat, die Gesellschaft

---

deutsche Dialektik. Comtes Gesetz der drei Stadien hat zwar nicht die aus dem Begriff abgeleitete Negation, ist aber doch schon fortschreitende Trichotomie. Die namentlich von Bazard durchgeführte, gleichfalls aber von Saint-Simon begründete Scheidung organischer und kritischer Perioden ist dagegen dem Gesetz der Negation sehr verwandt. Vereinigt man Comte und Bazard, so erhält man eine Dialektik der Geschichte, die mit der empirisch gewandten Hegels geradezu identisch ist: organisch-kritisch-organisch. Dazu kommt noch zuletzt Fouriers Reihenharmonie. Vgl. Kap. XV, Schluß.

[1] Vgl. Proudhon, a. a. O. II, S. 484 ff. Dieser Moralismus scheidet Proudhon weit von dem sonst verwandten Ich-Philosophen Stirner. Ein gewisser Widerspruch kommt dadurch in sein System, daß ihm sein Ideal doch wieder als logische Notwendigkeit gilt. Er tadelt den Pessimismus der Ökonomen, die nicht begreifen wollen, »daß eben deswegen, weil die Gesellschaft die höchste Periode des Widerstreits erreicht hat, die Versöhnung und Harmonie nahe bevorstehe« (I, S. 91). Auch für Proudhon garantiert wie für Hegel die logische Stufenfolge der Geschichte den immanenten Fortschritt, der auch die Verwirklichung der Gerechtigkeit sichert; so läßt sich in etwas der Widerspruch zwischen Logik und Ethik versöhnen. Demgemäß formuliert Proudhon in seinem späteren Hauptwerk, der »Justice« so: »Das System der Gesetze der Gerechtigkeit ist dasselbe wie das System der Gesetze der Welt« (zitiert bei Mülberger, Proudhon, S. 190). Freilich gerät Proudhon durch die Behauptung einer solchen Immanenz in Konflikt mit seinem leidenschaftlichen Atheismus, während Hegel das Vernunftprinzip mit der Gottheit identifiziert hatte. Wie sich Marx hierzu verhält, davon später (Kap. XV u. XX).

[2] Proudhon, a. a. O. II, S. 440.

dadurch zu reformieren, daß er alle Menschen in unmittelbare gleiche Arbeitsmengen austauschende Arbeiter verwandelt? . . . Wer nur ein wenig mit der Entwicklung der politischen Ökonomie in England vertraut ist, dem ist nicht unbekannt, daß fast alle Sozialisten dieses Landes zu den verschiedensten Zeiten die egalitäre Anwendung der Ricardoschen Theorie vorgeschlagen haben. Wir könnten Herrn Proudhon zitieren: die politische Ökonomie von Hodgskin (1822); William Thompson: An inquiry into the principles of the distribution of wealth, most conducive to human hapiness (1824) . . ., etc. etc. und noch vier Seiten Etceteras. Wir beschränken uns darauf, einen englischen Kommunisten sprechen zu lassen, Herrn Bray[1]«.

So steht Marx in dieser Schrift ganz auf dem Boden Ricardos und knüpft an den ihm wohlvertrauten englischen Sozialismus an[2]. Die Rollen haben sich vertauscht. Der Schüler, der mit großer Wahrscheinlichkeit zuerst von Proudhon den Anstoß zu seiner eigenen Mehrwertlehre erhielt, wendet sich nun, schrittweise auf die ursprünglichen Quellen der klassischen Ökonomie zurückkehrend, gegen den ehemaligen Meister.

Mit dem Abfall von Feuerbach und Proudhon ist die letzte ideelle Motivation zum System des Marxismus aufgezeigt.

Fünftes Kapitel.

Die unmittelbaren Lehren der Zeitgeschichte.

§ 1. Die Genesis des industriellen Kapitalismus.

Mit den theoretischen Beziehungen, die wir bisher betrachtet haben und die den Marxismus als eine Synthese aus Hegel, Feuerbach und dem englisch-französischen Liberalismus und Sozialismus erkennen lassen, sind seine Entwicklungsbedingungen nicht erschöpft. Schon mehrfach, bei der Schilderung des Sturzes der Hegelschen Philosophie, der geschichtsphilosophischen Wendung des französischen Sozialismus, hatten wir darauf hinzuweisen, daß ihr letzter Grund in den veränderten Lebensinteressen und -anschauungen, in den Tatsachen lag; und so versteht

[1] Marx, a. a. O. S. 44 f.

[2] Über Marx' damalige Belesenheit urteilt Engels: »Damals hatte Marx noch nie das Lesezimmer des Britischen Museums betreten. Er hatte außer Pariser und Brüsseler Bibliotheken, außer meinen Büchern und anderen Auszügen während einer sechswöchentlichen Reise nach England, die wir zusammen im Sommer 1845 machten, nur die in Manchester aufzutreibenden Bücher durchgesehen« (Elend VII).

es sich im Ganzen gesehen von selbst, daß eine Theorie, welche die Selbständigkeit aller Ideologie zugunsten der wirtschaftlichen Verhältnisse leugnet, nur möglich ist in einer Zeit, wo diese alles sind oder zu werden beginnen. Wenn irgendwo die materialistische Geschichtsauffassung richtig sein kann, muß sie es bezüglich ihrer eigenen Konzeption sein; erklärte die frühere spekulative Periode nach Analogie des Selbstbewußtseins das Absolute für Geist, so urteilten die Nachfolger aus demselben Grunde, daß das letzte Wirkliche nur in der Praxis des Erwerbslebens gesucht werden dürfe. Studium und Erleben der Zeitgeschichte legt den Gedanken nahe, von ihr auf alle Geschichte zu schließen. »Das Dasein des Proletariats«, bemerkt treffend Stein, »zwingt uns die mannigfachen und oft wiederholten Betrachtungen über die menschliche Gesellschaft zur Wissenschaft der Gesellschaft zu erheben[1]«. Engels hat denn auch diesen Zusammenhang als einen Vorzug unumwunden anerkannt: »Der moderne Sozialismus ist weiter nichts als der Gedankenreflex dieses tatsächlichen Konfliktes (zwischen Produktionsverhältnis und Produktivkraft der Gegenwart), seine ideelle Rückspiegelung in den Köpfen zunächst der Klasse, die direkt unter ihm leidet, der Arbeiterklasse[2]«.

Es hieße, den Stand der wirtschaftlichen Verhältnisse der vierziger Jahre schildern, wollte man die historischen Grundlagen festlegen, die nach dieser Richtung die gewichtigste Ursache zur Ausbildung der Theorie gegeben haben und die Gemeinsamkeit der gleichzeitig in verschiedenen Ländern auftauchenden Gedanken erklären. Es mag hier genügen, daß schon damals Arbeiterausstände häufig waren[3], blühte doch gerade in dem Jahrzent 40—50 die Chartistenbewegung; periodisch wurde England, das klassische Land des Kapitalismus, von Krisen heimgesucht; ungeheurem Reichtum auf der einen entsprach eine furchtbare Massenarmut auf der anderen Seite: »Die Verelendungstheorie war in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts eine einfache Konstatierung der Dinge[4]«.

Die größte Wichtigkeit für die Möglichkeit wirtschaftstheoretischer Lehren beansprucht aber die Tatsache, daß gerade in den vierziger Jahren sich mit den Verhältnissen selbst das Bewußtsein ihrer Qualität zu klären anfängt; man beginnt die Lage zu erkennen und die ersten Anfänge des Klassenbewußtseins auszubilden. Die Genesis des Groß-

[1] Stein, a. a. O. S. 13.
[2] Engels, Antidühring S. 287; vgl. auch das Zitat oben S. 9.
[3] Vgl. Engels, Antidühring S. 11, L. Feuerbach S. 47.
[4] Struve, Die Marxsche Theorie der sozialen Entwicklung, Brauns Archiv für soziale Gesetzgebung und Statistik XIV, S. 661.

Kapitalismus, der schon früher in England und Frankreich, um diese Zeit aber auch in Deutschland mächtig einsetzt, läßt Adel und Mittelstand in den Hintergrund treten und arbeitet allmählich den Gegensatz der beiden wichtigsten modernen Klassen heraus, den Klassenkampf zwischen Bourgeoisie und Proletariat. In diese Epoche fallen auch bereits praktische Versuche des Sozialismus; hierhin gehört der Handwerkerkommunismus, den Marx in Paris kennen lernte[1], und besonders das Beispiel, das Robert Owen mit seinen kommunistisch organisierten Unternehmungen in England gab.

Allen diesen neuen Strömungen nachzuspüren hatten nun Marx und Engels als Rheinländer den günstigsten Standort[2]; hier war die ökonomische Entwicklung, soweit Deutschland in Betracht kam, am weitesten vorgeschritten[3], und die Nähe der französischen Grenze hielt die Aufmerksamkeit für die Vorgänge im Auslande rege. Hier zeigt sich ein charakteristischer Unterschied zwischen Marx und Engels. Zwar hat auch Marx, besonders in Paris, die Klassengegensätze persönlich empfunden, und manche Bemerkungen schon in der Heiligen Familie lassen auf persönlichen Verkehr mit Arbeitern schließen: »Man muß das Studium, die Wißbegierde, die sittliche Energie, den rastlosen Entwicklungstrieb der französischen und englischen Ouvriers kennen gelernt haben, um sich von dem menschlichen Adel dieser Bewegung eine Vorstellung machen zu können[4].« Aber im übrigen ist bei ihm das Motiv der wirtschaftlichen Entwicklung selbst nur im Unterbewußtsein vorhanden; er hat, wie wir sahen, seine Anschauungen als der eigentlich philosophische Kopf der beiden aus bloß theoretischen Erwägungen gewonnen, eben aus einer realistischen Umkippung von Hegels Widerspruchslogik, die ihn belehrt hatte, daß die dialektische Bewegung in Gegensätzen dem Denken und Sein gleich eigentümlich ist. Marx dient

[1] Vgl. hierüber sowie über die deutsche Kolonie Mehring, Lit. Nachl. II, S. 13–28.

[2] Besonderen Wert auf diese Abkunft legt Kautsky Neue Zeit IV, S. 14: »Die Vorbedingungen der Lösung des ökonomischen wie des historischen Problems waren jedoch in den 30er und 40er Jahren schon gegeben: die genügende Entwicklung des Kapitalismus und der Arbeiterklasse, der Geschichte und der philosophischen Methode .... In einem Lande jedoch fanden sich diese Elemente vereinigt: in der Rheinprovinz .... Und es ist wohl nicht Zufall, daß deren Begründer, Marx und Engels, aus diesem Lande stammen, welches in gewissem Sinne gleich stark französischen und englischen wie deutschen Einflüssen unterlag.« Vgl. auch Sombart, Fr. Engels S. 12.

[3] Über den damaligen Stand der rheinländischen Industrie vgl. Mehring, Geschichte usw. I, S. 57.

[4] Lit. Nachl. II, S. 185.

die Praxis zur Bestätigung der Theorie; was er später in kleineren Aufsätzen »Die Klassenkämpfe und Frankreich« (1850) und »Der 18. Brumaire des Louis Napoléon« (1852) an zeitgeschichtlichen Belegen seiner Geschichtsphilosophie auseinandersetzte, erfolgte, nachdem sie lange bei ihm feststeht. Gerade umgekehrt liegt es bei Engels. Wenn Marx schreibt[1]: »Friedrich Engels . . . war auf anderem Wege (vergleiche seine ‚Lage der arbeitenden Klasse in England') mit mir zu demselben Resultat gelangt«, so meint er eben dies, daß jenes im Jahre 1845 erschienene Buch, wie schon das Titelblatt anzeigt, aus eigener Anschauung herausgeboren ist, aus dem Studium der Verhältnisse, wie sie Engels während seines Aufenthaltes in Manchester kennen gelernt hatte[2]. »Die Lage der arbeitenden Klasse«, schreibt Engels im Vorwort, »ist der tatsächliche Boden und Ausgangspunkt aller sozialen Bewegungen der Gegenwart, weil sie die höchste unverhüllteste Spitze unserer bestehenden sozialen Misere ist.« »Der deutsche Sozialismus und Kommunismus ist mehr als jeder andere von theoretischen Voraussetzungen ausgegangen; wir deutschen Theoretiker kannten von der wirklichen Welt noch viel zu wenig, als daß uns die wirklichen Verhältnisse unmittelbar zu Reformen dieser schlechten Wirklichkeit hätten treiben sollen. Von den öffentlichen Vertretern solcher Reformen ist wenigstens fast kein einziger anders als durch die Feuerbachsche Auflösung der Hegelschen Spekulation zum Kommunismus gekommen. . . . Uns Deutschen vor allen tut eine Kenntnis der Tatsachen in dieser Frage not[3]«.

So beginnt denn Engels eine Schilderung der englischen Zustände; in einem großartigen Gesamtbilde zeichnet er die Klassenkämpfe und -gegensätze, die unbarmherzige Ausbeutung und Verelendung der englischen Arbeiter. An der Hand eines kolossalen Tatsachenmaterials und statistischer Nachweise sucht er die Methode auszubilden, die ihm alsbald von Bruno Hildebrand vorgeworfen wurde und die für Marx' Kapital der Absicht nach vorbildlich gewesen sein mag[4], nämlich Wirklichkeiten des Lebens selbst unter theoretischen Gesichtspunkten zu systematisieren; wenn irgendwo, so hätte damals das Problem der Induktion auftauchen können. Erfindungen technischer Art, gewinnt Engels aus dem Studium der Geschichte, haben die durchgreifende Veränderung in der Lage der arbeitenden Klasse Englands erzeugt[5]; die Konkurrenz hat alle Bande

[1] Vorwort zur Kritik der politischen Ökonomie XII.

[2] Vgl. Mehring, Geschichte usw. I, S. 214. »In Manchester lebte Engels 21 Monate . . . Hier machte er seine hohe Schule durch.«

[3] Engels, Lage XXX f.

[4] Vgl. Sombart, Friedrich Engels S. 5—7.

[5] Vgl. Engels, Lage S. 4.

gelöst und den Klassenkampf deutlich herausgearbeitet; »die offenste Kriegserklärung der Bourgeoisie gegen das Proletariat ist indes die Malthussche Theorie der Population[1]«. Daß auch die Vorstellungen durch die Klassenkampfstellung bestimmt wurden, dies behauptet Engels in Sätzen, aus denen man deutlich herausliest, daß das praktische Leben selbst der Lehrmeister gewesen ist. »Die Bourgeoisie hat mit allen anderen Nationen der Erde mehr Verwandtes als mit den Arbeitern, die dicht neben ihr wohnen. Die Arbeiter sprechen andere Dialekte, haben andere Ideen und Vorstellungen, andere Sitten und Sittenprinzipien, andere Religion und andere Politik als die Bourgeoisie. Es sind zwei ganz verschiedene Völker, so verschieden wie sie der Unterschied der Rasse nur machen kann[2]«. Daß bei allen Greueltaten die Unternehmerpartei so gelassen bleibt, ist nicht verwunderlich: »Dafür ist sie Bourgeoisie und kann von ihrem Standpunkte aus nicht einmal die Tatsachen, geschweige ihre Konsequenzen wahrnehmen. Nur das ist staunenswert, daß Klassenvorurteile und eingetrommelte vorgefaßte Meinungen eine ganze Menschenklasse mit einem so hohen, ja ich möchte sagen, so wahnsinnigen Grade von Blindheit schlagen können[3]«. Offenbar hat sich Engels häufig mit Leuten unterhalten, die er in keiner Weise zu einem Verständnis der sozialen Frage hat überreden können; diese Einzelnen sind daher auch nicht verantwortlich zu machen. »Ohnehin fällt es keinem Kommunisten ein, am Einzelnen Rache üben zu wollen oder überhaupt zu glauben, daß der einzelne Bourgeois in den bestehenden Verhältnissen anders handeln könne, als er handelt. Der englische Sozialismus (d. h. Kommunismus) beruht geradezu auf diesem Prinzip der Unzurechnungsfähigkeit des Einzelnen[4]«.

So finden sich beide, der abstrakte und der anschauliche Kopf, in der gleichen Lösung des geschichtsphilosophischen Problems wieder; das nächste Werk, das Marx und Engels zusammen verfaßt haben, das kommunistische Manifest (1847), zeigt solche Übereinstimmung, daß es unmöglich ist, die Partien, die von dem einen oder anderen stammen, auseinderzuhalten. Dagegen scheinen von da an ihre Rollen vertauscht zu sein. Marx wendet sich dem Studium der Zeitgeschichte zu und vertieft sich seit seiner endgültigen Übersiedlung nach London in die

---

[1] Engels, Lage S. 286.
[2] Engels, Lage S. 127.
[3] Engels, Lage S. 136.
[4] Engels, Lage S. 299. Interessant ist, daß Engels damals noch den Kommunismus als über dem Gegensatze zwischen Proletariat und Bourgeoisie stehend behauptet (S. 300).

nationalökonomischen Probleme, um schließlich im »Kapital« die Gesetze der heutigen Produktionsweise zu enthüllen. Er vergräbt sich in die Schätze des Britischen Museums, um erst 1859 wieder an die Öffentlichkeit heranzutreten. Umgekehrt wandelt sich Engels. Während er bisher auf ökonomischem Gebiete voran war, übernimmt er von da an zumeist die philosophischen Fragen, häufig in polemischer Absicht; so hat er — insbesondere in Antidühring (1878), in der Schrift »Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen Philosophie« (1888) und über »den Ursprung der Familie, des Privateigentümers und des Staates« (1884) — die materialistische Geschichtsauffassung zum System des dialektischen Materialismus erweitert. Daß aber trotz allem das eigentlich Bedeutsame des Marxismus — auch in seinen allgemeinsten Ausführungen — von Marx stammt und man also mit Recht von einem System des Marxismus sprechen darf, das wird die Darstellung des Gesamtbildes erweisen.

§ 2. Revolution oder Evolution?

Eine letzte Reihe äußerer Ereignisse ist es schließlich, welche beim Abschluß des Systems eine bedeutsame Rolle gespielt hat, und als unmittelbare Lehre der Zeitgeschichte in diesen Zusammenhang gehört. Durch Sombart[1] ist das Problem in Fluß gekommen, ob die künftige Gestaltung der Dinge nach Marx durch Revolution oder durch Evolution erfolgen solle; mit Recht meint er, daß Marx und Engels in ihren Äußerungen geschwankt haben, daß aber nur die letztere Ansicht dem wahren Wesen ihrer Geschichtsphilosophie entspricht. Deutlich läßt sich verfolgen, wie Marx die realistische Auffassung, die durch Hegels Methode bedingt war, allmählich unter dem Eindruck des französischen Sozialismus und aller jener revolutionären Strömungen, welche die vierziger Jahre kennzeichnen, verliert, um schließlich, durch das Scheitern seiner Pläne veranlaßt, zum Ausgangspunkte zurückzukehren; die Erfahrung selbst hat Marx die vergessene Lehre wieder eingeprägt, daß Revolutionen nicht gemacht werden können.

Wenn er noch am Schlusse der Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie von den inneren Bedingungen spricht, die erfüllt sein müssen, so sahen wir, daß er bereits in der Heiligen Familie Hegels Methode an der einzigen Stelle, wo er von ihr spricht, abfällig beurteilt; nur die dialektische Bewegung ist ihm selbstverständlich geworden. In diesem Augenblicke findet ein Abrücken von Hegel statt, das Marx für

[1] Sombart, a. a. O. S. 26, 30, 31. Sozialismus und soziale Bewegung, 5. Aufl., S. 65 ff.

lange Jahre zum revolutionären Terroristen gemacht hat. »Sie ist und bleibt ein altes Weib, die verwelkte und verwitterte Hegelsche Philosophie«[1]; mit dieser Absage steht in organischem Zusammenhang der Satz: »Ohne Revolution kann sich aber der Sozialismus nicht ausführen[2]«. Wie Engels in der Lage der arbeitenden Klasse prophezeit, die Volksrache werde mit einer Wut geübt werden, von der uns das Jahr 1793 noch keine Vorstellung gebe[3] und die Zehnstundenbill als eine reaktionäre Maßregel bekämpft, die den Untergang der alten Gesellschaft nur verzögere[4], so vertritt auch Marx von da an den Standpunkt der Theorie des Je schlimmer, desto besser. Insbesondere den Thesen über Feuerbach merkt man an, wie sein ganzer Lebensinhalt sich der Praxis, dem Streben nach dem unmittelbar bevorstehenden Endziel hinwendet. »Der Hauptmangel alles bisherigen Materialismus — den Feuerbachschen miteingerechnet — ist, daß der Gegenstand, die Wirklichkeit, die Sinnlichkeit, nur unter der Form des Objekts oder der Anschauung gefaßt wird; nicht aber als menschliche, sinnliche Tätigkeit, Praxis, nicht subjektiv.« »Das gesellschaftliche Leben ist wesentlich praktisch[5]«.

In der Schrift »Elend der Philosophie« (1847) spricht Marx am Schlusse von einem »Zusammenstoß Mann gegen Mann als letzte Lösung« und gibt sogar eine Begründung der Unmöglichkeit einer Evolution: »Nur bei einer Ordnung der Dinge, wo es keine Klassen und keinen Klassengegensatz gibt, werden die gesellschaftlichen Evolutionen aufhören, politische Revolutionen zu sein[6]«. Ebenso droht das kommunistische Manifest am Schluß mit dem gewaltsamen Umsturz aller bisherigen Gesellschaftsordnung, und in einer Rede, die Marx am 9. Januar 1849 in der demokratischen Gesellschaft zu Brüssel hielt, preist er den Freihandel, weil er den Gegensatz zwischen Bourgeoisie und Proletariat auf die Spitze treibt und so die soziale Revolution beschleunigt. »Und nur in diesem revolutionären Sinne, meine Herren, stimme ich für den Freihandel[7]«.

Wer wollte es auch so radikalen Denkern und insonderheit den Führern einer neuen politischen Richtung verdenken, wenn sie in den

---

[1] Lit. Nachl. II, S. 114.
[2] Lit. Nachl. II, S. 59.
[3] Engels, Lage S. 298; vgl. ferner für Engels Revolutionismus Lit. Nachl. S. 394, 411, 470.
[4] Lit. Nachl. II. S. 76; ferner Lit. Nachl. S. 282 f.
[5] Anhang zu Engels, Feuerbach S. 59, 61.
[6] Marx, Elend der Philosophie, 3. Aufl.. S. 164.
[7] Abgedruckt als Anhang zu Marx, Elend der Philosophie, S. 188; ähnlich Lit. Nachl. II, S. 431.

unruhigen Jahren, die unmittelbar vor und nach der 48er Revolution liegen, den Straßenkampf predigen, anstatt auf die innere Entwicklung der Dinge selbst hinzuweisen? Es muß sogar erstaunlich sein, daß Marx sich stets seiner Klassenkampfstellung bewußt bleibt; die Bourgeoisie, deren Opposition er als den eigentlichen Hebel jener Revolution erkennt, unterstützt er nur, um nach vollendetem Sieg nur noch einen Gegner vor sich zu haben; von hier aus ist abermals eine Auffassung entschuldbarer, welche die Neuordnung der Dinge von einer langjährigen Revolte erwartet. Als in Deutschland die Unruhen ausbrachen, eilten Marx und Engels nach Köln und gründeten dort die »Neue Rheinische Zeitung«; hier suchen sie durch wilde Schlagworte alle Lässigen zum Kampfe aufzuwühlen. »Unser Boden ist nicht der Rechtsboden, es ist der revolutionäre Boden[1]«; ein Weltkrieg wird prophezeit[2]. »Der Kannibalismus der Kontrerevolution selbst wird die Völker überzeugen, daß es nur ein Mittel gibt, die mörderischen Todeswehen der alten Gesellschaft, die blutigen Geburtswehen der neuen Gesellschaft abzukürzen, zu vereinfachen, zu konzentrieren, nur ein Mittel — der revolutionäre Terrorismus[3]«.

Die Erfahrung hat beiden gezeigt, daß sie mit solchen Gedanken unrecht hatten. Schon in Brüssel hatten Marx und Engels in persönlichem Verkehr mit den »wahren« Sozialisten herausempfunden, wie verkehrt eine Richtung sei, die gleichmäßig durch Liebe und Revolution den Menschen zum Sozialismns führen wolle[4]; der Gegensatz zu ihnen führt Marx in einem Aufsatze, den er in der Brüsseler Zeitung gegen Karl Heinzen veröffentlichte, zu einer ersten evolutionistischen Fassung: »Die Reaktion des Fürstentums, statt zu beweisen, daß es die alte Gesellschaft macht, beweist vielmehr, daß es abgemacht ist, sobald die materiellen Bedingungen der alten Gesellschaft sich überlebt haben . . . Haben sich die materiellen Lebensbedingungen der Gesellschaft so weit entwickelt, daß die Umwandlung ihrer offiziellen politischen Gestalt eine Lebensnotwendigkeit für sie geworden ist, so verwandelt sich die ganze Physiognomie der alten politischen Gewalt[5]«. Vor allem aber war es das Scheitern der Revolution selbst, das zu einer kritischen Revision der

[1] Lit. Nachl. III, S. 206.
[2] Lit. Nachl. III, S. 232 u. 245.
[3] Lit. Nachl. III, S. 267.
[4] Vgl. den Brief, den Marx im Jahre 1848 an den Russen Anienkow schrieb: »Früher noch als er (Proudhon) habe ich mir viele Feinde erworben durch meine Spöttereien über den gefühlvollen utopischen Hammelsozialismus« (Neue Zeit I, S. 240).
[5] Lit. Nachl. II, S. 464.

revolutionären Tendenzen zwang. Zwar hat Marx nie ganz den Hegelianer verleugnen können. »Die definitive Konstituierung«, sagt er von der Nationalversammlung[1], »kann nicht dekretiert werden; sie fällt zusammen mit der Bewegung, die wir zu durchlaufen haben . . . es handelt sich um die Einsicht in den Gang der Entwicklung« — und gegen eine Theorie der allgemeinen Völkerverbrüderung spricht er sich sehr scharf aus[2], aber prinzipiell bekehrte er sich erst, als er im Sommer 1850 merkte, daß Handel und Verkehr neu aufzublühen, der revolutionäre Strom zu versiegen begann[3]. In Artikeln, die er in dem nunmehr als letzte endgültige Zufluchtsstätte aufgesuchten London für die von ihm gegründete »Neue Rheinische Revue« schrieb, und die später zum Teil in Buchform erschienen unter dem Titel »Die Klassenkämpfe in Frankreich«, heißt es zwar noch: »Die Revolutionen sind die Lokomotiven der Geschichte«[4], aber er weiß doch: »Bei dieser allgemeinen Prosperität, worin die Produktivkräfte der bürgerlichen Gesellschaft sich so üppig entwickeln, wie dies innerhalb der bürgerlichen Verhältnisse überhaupt möglich ist, kann von einer wirklichen Revolution keine Rede sein. Eine solche Revolution ist nur in den Perioden möglich, wo diese beiden Faktoren, die Produktivkräfte und die bürgerlichen Produktionsformen miteinander in Widerspruch geraten[5]«. Fast wie eine Entschuldigung liest sich aber der Satz, den Marx in einem Artikel für die amerikanische Zeitung »Tribune« Ende 1852 schrieb, die kommunistische Partei habe sich niemals eingebildet, »sie sei im Stande, jene Revolution, die ihre Ideen zu verwirklichen habe, zu machen, wann und wie es ihr beliebe[6]«.

Schließlich mag auch noch bei der endgültigen Stellungnahme zu dem Problem, ob Revolution oder Evolution, der Einfluß Lassalles mitgewirkt haben, mit dem Marx seit 49 in langjähriger, reger Korrespondenz stand. Er, der in noch viel strengerem Sinne als Marx Hegelianer geblieben ist, schreibt im Juli 51 an seinen Freund: »Nie hat, nie wird eine Versammlung den bestehenden Zustand umstürzen. Alles, was eine Versammlung je getan und gekonnt hat, ist, den draußen bestehenden Zustand proklamieren, den draußen schon vollzogenen Umsturz der Ge-

---

[1] Lit. Nachl. III. S. 94.
[2] Lit. Nachl. III, S. 250.
[3] Vgl. hierüber und die im Zusammenhang damit stehende Spaltung des Kommunistenbundes Mehring, Lit. Nachl. III, S. 286 f.
[4] Marx, Die Klassenkämpfe in Frankreich. Berlin 1895, S. 90.
[5] Marx, a. a. O. S. 102; Lit. Nachl. III, S. 467.
[6] Marx, Revolution und Kontrerevolution S. 134.

sellschaft sanktionieren und ihn in seine einzelnen Konsequenzen, Gesetze usw. ausarbeiten[1]«.

So bedeutet denn die Periode des langjährigen Schweigens, in der Marx in London eingehenden Studien nachging[2], nicht nur eine Vertiefung seiner nationalökonomischen Kenntnisse, sie ist zugleich eine kritische Selbstbesinnung auf seinen Ausgangspunkt, auf Hegel und dessen Gedanken der inneren, organischen Entwicklung. »Sozialist gewordener Ricardo, Ökonom gewordener Hegel«, redet ihn Lassalle in einem Briefe aus dem Jahre 51 an, — aber er fügt hinzu: »denn dieses beides mußt Du und wirst Du vereinigen[3]«. Gegenüber der bisherigen Überschätzung Feuerbachs urteilt denn Marx auch bald richtiger: »Verglichen mit Hegel war Feuerbach durchaus arm[4]«. Lang ist der Weg von der alten Taktik zu Marx' Anerkennung der Fabrikgesetzgebung im ersten Bande des »Kapital[5]« und zu der berühmten Bankrotterklärung in der Einleitung zu Marx' Klassenkämpfen, in der selbst der Feuerkopf Engels seine alten Ideen aufgab[6]; aber dieser Weg ist nichts anderes als die Rückkehr zum eigenen Prinzip, veranlaßt durch die als unmittelbar wirklich erlebte Ohnmacht des Revolutionären. Einmal wiedergewonnen, wird aber dieser Standpunkt festgehalten. »Der Streit mit der Partei Willich-Schapper im Jahre 1850, der Kampf gegen Bakunin in der ‚Internationale', die Erklärungen gegen die Anarchisten, die Polemik mit Dühring, die Ablehnung der ‚Jungen'; alles läuft im letzten Ende darauf hinaus, dem evolutionistischen Prinzip in der sozialen Bewegung zum Siege zu verhelfen[7]«. Eine wichtige Rolle hat hier auch der baldige Sturz der Pariser Kommune aus dem Jahre 71 gespielt. Marx und Engels sagen selbst hierüber: »Namentlich hat die Kommune

---

[1] Lit. Nachl. IV, S. 38; vgl. ferner IV, S. 41.

[2] Vgl. Selbstbiographie in Vorwort zur Kritik der politischen Ökonomie XIII.

[3] Lit. Nachl. IV, S. 30. Auch Struve behauptet, Marx sei in den späteren Schriften auf Hegel zurückgekommen. (Neue Zeit 14 II, S. 53.)

[4] Marx, Elend der Philosophie XXIV.

[5] Marx, Das Kapital I, 4. Aufl., S. 259: »Dennoch hatte das Prinzip gesiegt mit seinem Siege in den großen Industriezweigen. Ihre wundervolle Entwicklung von 1853—60, Hand in Hand mit der physischen und moralischen Wiedergeburt der Fabrikarbeiter schlug das blödeste Auge.

[6] Engels Einleitung zu Marx, Klassenkämpfe S. 13 ff.

[7] Sombart, Friedrich Engels S. 31. Da wir weder biographische Zwecke verfolgen noch die Geschichte der Arbeiterbewegung selbst schreiben wollen, fallen diese Streitigkeiten für uns aus. Über Marx' Kölner Prozesse und den »Bund der Kommunisten« vgl. Marx, Enthüllungen über den Kommunistenprozeß zu Köln. Mit Einleitung von Engels. Über den Zwist mit Voigt und die Internationale Groß, Karl Marx S. 30—43.

den Beweis geliefert, daß die Arbeiterklasse nicht die fertige Staatsmaschine einfach in Besitz nehmen und sie für ihre eigenen Zwecke in Bewegung setzen kann[1]«. Freilich ist damit nicht gesagt, daß die künftige »Expropriation der Expropriateurs«, auch wenn sie erst in naturgesetzlich bestimmter Zeit möglich wird, nun ohne jeden Gewaltakt erfolgen könne; inwiefern wir hier von Modifikationen der Evolutionstheorie sprechen können, davon später. Mit der Bedeutung, die die praktische Erfahrung für das System des Marxismus gehabt hat, ist — innerhalb der in der Einleitung gezeigten Grenzen — die letzte Wurzel aufgedeckt, die zum System des dialektischen Materialismus hinführt, zu dessen Darstellung wir daher übergehen können.

---

[1] Vorrede zum Kommunistischen Manifest S. 17.

Zweiter Teil.

Das System des dialektischen Materialismus.

Sechstes Kapitel.

Allgemeinste Voraussetzungen.

Die philosophischen Grundlagen des Marxismus sind von ihren Urhebern niemals systematisch dargestellt worden; während die nationalökonomischen Partien von Marx mit großer Sorgfalt als wichtigster Zweck ausgearbeitet worden sind, sind die allgemeinen Fragen, wie wir schon bemerkten, meist in Gelegenheitsarbeiten durch Engels behandelt worden. Jedoch hat Engels selbst einen Wink gegeben, wie seine Auffassungen vom Wirklichen dargestellt werden sollen, indem er im Antidühring eine Einteilung der Wissenschaften gibt. Dort[1] gliedert er das ganze Objekt des Erkennens in drei große Abschnitte, in die Wissenschaft der unbelebten Natur, der lebenden Organismen und in die historischen Disziplinen. Dazu kommen dann noch die Wissenschaften, »die die Gesetze des menschlichen Denkens untersuchen, also Logik und Dialektik[2]«. Weggelassen ist hierbei die grundlegendste Hypothese, die als endgültig erledigt in Zukunft nicht mehr bewiesen zu werden braucht: Es ist dies der Materialismus, der daher als Voraussetzung des Ganzen zuerst betrachtet werden muß.

Zum Verständnis der materialistischen Strömung der 40er Jahre entsinne man sich des in Kapitel II Gesagten; in unmittelbarer Reaktion gegen Hegel erschien den Nachkommen Idealismus und Materialismus als kontradiktorischer Gegensatz. So erläutert auch Engels: »Je nachdem diese Frage so oder so beantwortet wurde, spalteten sich die Philosophen in zwei große Lager. Diejenigen, die die Ursprünglichkeit des Geistes gegenüber der Natur behaupteten, also in letzter Instanz eine Weltschöpfung irgend einer Art annahmen . . . bildeten das Lager des Idealismus. Die Anderen, die die Natur als das Ursprüngliche ansahen, gehören zu den verschiedenen Schulen des Materialismus.« Als typischer Repräsentant der ersten Gruppe gilt Hegel; in der schon oben vor-

[1] Engels, Antidühring S. 81 ff.
[2] Engels, a. a. O. S. 85; vgl. ferner S. 11 und L. Feuerbach S. 56.

gefundenen Neigung, die sachliche Orientierung durch historische Gesichtspunkte einzuleiten, hat namentlich Engels viel Treffendes über sein und Marx' Verhältnis zu ihren Vorgängern gesagt. »Nach Hegel ist das, was wir in der wirklichen Welt erkennen, eben ihr gedankenmäßiger Inhalt, dasjenige, was die Welt zu einer stufenweisen Verwirklichung der absoluten Idee macht, welche absolute Idee von Ewigkeit her unabhängig von der Welt und vor der Welt irgendwo existiert hat.« Indem aber Hegels System in Widerspruch geriet »mit seiner dialektischen alles Dogmatische auflösenden Methode«, so ergibt sich: »Mit Hegel schließt die Philosophie überhaupt ab; einerseits weil er ihre ganze Entwicklung in seinem System in der großartigsten Weise zusammengefaßt, andererseits weil er uns, wenn auch unbewußt, den Weg zeigt aus diesem Labyrinth der Systeme zur wirklichen positiven Erkenntnis der Welt[1]«. »Aus der Identität von Denken und Sein die Realität irgend eines Denkergebnisses beweisen zu wollen, das war ja gerade eine der tollsten Fieberphantasien eines Hegel[2]«. »Die Einsicht in die totale Verkehrtheit des bisherigen deutschen Idealismus führte notwendig zum Materialismus[3]«. »Das heißt, man entschloß sich, die wirkliche Welt, — Natur und Geschichte — so aufzufassen, wie sie sich selbst einem jeden gibt, der ohne vorgefaßte idealistische Schrullen an sie herantritt; man entschloß sich, jede idealistische Schrulle unbarmherzig zum Opfer zu bringen, die sich mit den in ihrem eigenen Zusammenhang und keinem phantastischen aufgefaßten Tatsachen nicht in Einklang bringen ließ. Und weiter heißt Materialismus überhaupt nichts[4]«. Indessen sind diese letzten Worte, die man wohl zu der Behauptung benutzt hat, Engels sei kein Materialist im Sinne des gewöhnlichen Sprachgebrauchs gewesen, kautschukartig; es fragt sich eben, was man unter »idealistischer Schrulle« versteht.

Der Materialismus zerlegt sich in zwei Behauptungen: er geht einmal auf die restlose Erkenntnis des Wirklichen, sodann findet er sie in kleinsten Körperteilchen[5]. Erkenntnistheoretische Untersuchungen, so wird zunächst gesagt, Fragen nach Bedingungen und Grenzen unseres Erkennens sind nicht erforderlich; mit allen dogmatischen Systemen glaubt auch der Materialismus, daß wir ohne weiteres imstande sind

---

[1] Engels, a. a. O. S. 14, 15, 6, 8.
[2] Engels, Antidühring S. 30.
[3] Engels, a. a. O. S. 10.
[4] Engels, L. Feuerbach S. 37.
[5] Vgl. Erdmann, Die philosophischen Voraussetzungen der materialistischen Geschichtsauffassung in Schmollers Jahrb. 1907, Heft 3, S. 5—12.

»das an sich Seiende«, d. h. die von uns unabhängige Wirklichkeit fassen zu können. Dies zu begründen, hat Engels ein eigentümliches Argument vorgebracht.

Nachdem er das Problem des Verhältnisses des Denkens zum Sein als die höchste Frage der gesamten Philosophie bezeichnet hat, fragt er: »Wie verhalten sich unsere Gedanken über die uns umgebende Welt zu dieser Welt selbst? Ist unser Denken imstande, die wirkliche Welt zu erkennen, vermögen wir in unseren Vorstellungen und Begriffen von der wirklichen Welt ein richtiges Spiegelbild der Wirklichkeit zu erzeugen? Diese Frage heißt in der philosophischen Sprache die Frage nach der Identität von Denken und Sein und wird von der weitaus größten Zahl der Philosophen bejaht. . . . Daneben gibt es aber noch eine Reihe anderer Philosophen, die die Möglichkeit einer Erkenntnis der Welt oder doch einer erschöpfenden Erkenntnis bestreiten. Zu ihnen gehören unter den Neueren Hume und Kant. . . . Die schlagendste Widerlegung dieser wie aller anderen philosophischen Schrullen ist die Praxis, nämlich das Experiment und die Industrie. Wenn wir die Richtigkeit unserer Auffassung eines Naturvorganges beweisen können, indem wir ihn selbst machen, ihn aus seinen Bedingungen erzeugen, ihn obendrein unseren Zwecken dienstbar werden lassen, so ist es mit dem Kantschen unfaßbaren ‚Ding an sich' zu Ende[1]«. Deutlicher hat Engels diesen Gedanken an anderer Stelle zu begründen gesucht. In einem Aufsatz »Über historischen Materialismus« bezeichnet er den Agnostizismus als verschämten Materialismus und fährt dann fort:

»Ebenso gibt unser Agnostiker zu, daß all unser Wissen beruht auf den Mitteilungen, die wir durch unsere Sinne empfangen. Aber, setzt er hinzu, woher wissen wir, ob unsere Sinne uns richtige Abbilder der durch sie wahrgenommenen Dinge geben? Und weiter berichtet er uns: wenn er von Dingen oder Eigenschaften spricht, so meint er in Wirklichkeit nicht diese Dinge und ihre Eigenschaften selbst, von denen er nichts Gewisses wissen kann, sondern nur die Eindrücke, die sie auf seine Sinne gemacht haben. Das ist allerdings eine Auffassungsweise, der es schwierig scheint auf dem Wege der bloßen Argumentation beizukommen. Aber ehe die Menschen argumentieren, handelten sie. ‚Im Anfang war die Tat'. Und menschliche Tat hatte die Schwierigkeit schon gelöst, lange ehe menschliche Klugheit sie erfand. The Proof of de pudding is in the eating. In dem Augenblick, wo wir diese Dinge je nach den Eigenschaften, die wir in ihnen wahrnehmen, zu unserem eigenen Ge-

[1] Engels, a. a. O. S. 14 ff.

brauch anwenden, in demselben Augenblick unterwerfen wir unsere Sinneswahrnehmungen einer unfehlbaren Probe auf ihre Richtigkeit und Unrichtigkeit. ..... Nicht in einem einzigen Falle, soviel bis heute bekannt, sind wir zu dem Schluß gedrängt worden, daß unsere wissenschaftlich kontrollierten Sinneswahrnehmungen in unserem Gehirn Vorstellungen von der Außenwelt erzeugen, die ihrer Natur nach von der Wirklichkeit abweichen, oder daß zwischen der Außenwelt und unseren Sinneswahrnehmungen von ihr eine angeborene Unverträglichkeit besteht[1]«. Mit dieser etwas kindlichen Beweisführung — als ob nicht die sogenannte Außenwelt identisch mit der durch die Sinne vermittelten Auffassung sei — lehnt somit Engels jede Erkenntniskritik ab; ähnlich hat schon Marx in den Thesen über Feuerbach aus dem Jahre 45 die Frage nach der gegenständlichen Wahrheit des Denkens als eine praktische bezeichnet (vgl. Kapitel V, S. 92)[2]. Die identitätsphilosophische Voraussetzung bleibt hier also ebenso selbstverständlich als dem Idealismus. »Hegel war Idealist, d. h. ihm galten die Gedanken seines Kopfes nicht als die mehr oder weniger abstrakten Abbilder der wirklichen Dinge und ihre Entwicklung nur als die verwirklichten Abbilder der irgendwo schon vor der Welt existierenden Idee[3]«. »Wir faßten die Begriffe unseres Kopfes wieder materialistisch als die Abbilder der wirklichen Dinge statt die wirklichen Dinge als Abbilder dieser oder jener Stufe des absoluten Begriffes[4]«. »Bei mir«, sagt Marx gegenüber einer Ansicht, die ihn mit Hegel zusammengebracht hatte, »ist umgekehrt das Ideelle nichts anderes als das im Menschenkopf umgesetzte und übersetzte Materielle[5]«.

Das Eigentümliche der Grundvoraussetzung des Marxismus sowie der Unterschied zu der philosophischen Spekulation Hegels ist demnach nicht die bis auf die neuere Entwicklung unangefochtene sogenannte Bildertheorie des Wirklichen, sondern die Wendung zum Materialismus. »Wenn wir vom Sein sprechen, und bloß vom Sein, so kann die Einheit nur darin bestehen, daß alle die Gegenstände, um die es sich handelt — existieren«. »Die Grundformen allen Seins sind Raum und Zeit, und ein Sein außer der Zeit ist ebenso großer Unsinn wie ein Sein außerhalb

[1] Engels, Neue Zeit 11, I, S. 17 f.

[2] Man findet zuweilen die Behauptung, Marx sei nicht Materialist gewesen; so besonders Max Adler, Kausalität und Teleologie im Streite um die Wissenschaft, Marx-Studien, Wien 1904, S. 297 ff. Wir werden hierauf mehrfach zurückkommen.

[3] Engels, Antidühring S. 9.

[4] Engels, L. Feuerbach S. 38.

[5] Marx im Vorwort zur 2. Aufl. des Kapital I, 4. Aufl. S. XVII.

des Raums«. Die Bürgschaft für den Monismus der Wirklichkeit liegt im folgenden: »Die Einheit der Welt besteht nicht in ihrem Sein. ... Das Sein ist ja überhaupt eine offene Frage von der Grenze an, wo der Gesichtskreis aufhört. Die wirkliche Einheit der Welt besteht in ihrer Materialität und diese ist bewiesen nicht durch ein paar Taschenspielerphrasen, sondern durch eine lange und langwierige Entwicklung der Philosophie und Naturwissenschaft[1]«. So gibt es also nur Materie; Feuerbach ist dieses Erkenntnis zu verdanken, er kam mit unwiderstehlicher Gewalt zu der Einsicht, daß »die stoffliche, sinnlich wahrnehmbare Welt, zu der wir selbst gehören, das einzig Wirkliche, und daß unser Bewußtsein und Denken, so übersinnlich es scheint, das Erzeugnis eines stofflichen, körperlichen Organs, des Gehirns ist. Die Materie ist nicht ein Erzeugnis des Geistes, sondern der Geist ist selbst nur das höchste Produkt der Materie[2]«. Von dieser Voraussetzung aus ist die Identität von Denken und Sein eine bloße Konsequenz: »Fragt man aber weiter, was denn Denken und Bewußtsein sind und woher sie stammen, so findet man, daß es Produkte des menschlichen Hirns, und daß der Mensch selbst ein Naturprodukt, das sich in und mit seiner Umgebung entwickelt hat; wobei es sich dann von selbst versteht, daß die Erzeugnisse des menschlichen Hirns, die in letzter Instanz ja auch Naturprodukte sind, dem übrigen Naturzusammenhang nicht widersprechen, sondern entsprechen[3]«. Ähnlich schließt Marx die geistigen Prozesse mit ein, wenn er sagt: »Die Technologie entdeckte die wenigen großen Grundformen der Bewegung, worin alles produktive Tun des menschlichen Körpers notwendig vorgeht[4]«. Die Annahme einer selbständigen Seele entstand nach Engels »in einer sehr frühen Zeit, wo die Menschen, noch in gänzlicher Unwissenheit über ihren eigenen Körperbau und angeregt durch Traumerscheinungen auf die Vorstellung kamen, ihr Denken und Empfinden sei nicht eine Tätigkeit ihres Körpers, sondern einer besonderen in diesem Körper wohnenden und ihn beim Tode verlassenden Seele. ... Die aus gleich allgemeiner Beschränktheit hervorwachsende Verlegenheit, was mit der einmal angenommenen Seele nach dem Tode des

[1] Engels, Antidühring S. 31, 41, 31.

[2] Engels, L. Feuerbach S. 18.

[3] Engels, Antidühring S. 22. Freilich will hierzu nicht die Unterredung stimmen, die Plechanow nach seinem Bericht i. J. 1889 mit Engels gehabt hat: »Sie glauben also«, frug ich, »daß der alte Spinoza Recht hatte: Der Gedanke und die Ausdehnung sind nichts als die beiden Attribute einer einzigen Substanz?« »Gewiß«, antwortete Engels, »der alte Spinoza hat vollständig Recht gehabt.« (Plechanow, Bernstein und der Materialismus, Neue Zeit 16, II, S. 554.)

[4] Marx, Kapital I. S. 452.

Körpers anzufangen, führte allgemein zu der langweiligen Einbildung von der persönlichen Unsterblichkeit[1]«.

Als inhärenten Bestandteil schließt die Materie die Bewegung ein: »Materie ohne Bewegung ist ebenso undenkbar und unzerstörbar wie die Materie selbst. ... Wenn Bewegung von einem Körper auf den anderen übertragen wird, so kann man sie, soweit sie sich überträgt, aktiv ist, ansehen als die Ursache der Bewegung, soweit diese übertragen wird, passiv ist (als Wirkung der Bewegung). Diese aktive Bewegung nennen wir Kraft, die passive Kraftäußerung[2]«. Der Begriff der Bewegung ist es, an den Marx und Engels ihren Gegensatz zu dem alten Materialismus anknüpfen. Bisher nämlich war die Voraussetzung über den Bestand des Wirklichen die gleiche, der alle materialistischen Systeme huldigen; aber nicht umsonst hat Engels den französischen Materialismus abgeschüttelt und die »verflachte vulgarisierte Gestalt, worin der Materialismus des 18. Jahrhunderts heute in den Köpfen von Naturforschern und Ärzten fortexistiert und in den fünfziger Jahren von Büchner, Vogt und Moleschott gereisepredigt wurde[3]«. Ebenso abfällig spricht Marx von den Mängeln des »abstrakt naturwissenschaftlichen Materialismus«[4]: er war ihm zu anschauend, d. h. zu wenig umfassend und ernsthaft, allzu beziehungslos zum Menschengeschick und zur Praxis; mit einem solchen System, so dachte Marx, muß man eine ganze als ungerecht erkannte Gesellschaftsordnung aus den Angeln heben können, oder es taugt nichts. »Das Höchste«, sagt er deshalb, »wozu der anschauende Materialismus es bringt, d. h. der Materialismus, der die Sinnlichkeit nicht als praktische Tätigkeit begreift, ist die Anschauung der einzelnen Individuen in der bürgerlichen Gesellschaft. Der Standpunkt des alten Materialismus ist die ‚bürgerliche' Gesellschaft; der Standpunkt des neuen die menschliche Gesellschaft oder die vergesellschaftete Menschheit[5]«.

Der Unterschied gegen die alten Formen wurde aber bewerkstelligt unter dem Einfluß von Hegels methodologischem Prinzip. Wie für ihn Natur und Geschichte eine nur gradweise verschiedene Offenbarung der gleichen begrifflichen Selbstbewegung, so ist für Marx die Bewegung wie die Daseinsweise der Materie, so auch die Form aller Geschichte; die mechanische Naturauffassung erweitert sich zu einer mechanischen Gesamttheorie. »Alles, was existiert,« lautet ein berühmter Satz von Marx,

[1] Engels, L. Feuerbach S. 13.
[2] Engels, Antidühring S. 50.
[3] Engels, L. Feuerbach S. 18.
[4] Marx, Kapital I, S. 335, Anm. 89.
[5] Marx, Thesen über Feuerbach; bei Engels, L. Feuerbach S. 62.

»alles, was auf der Erde und im Wasser lebt, existiert nur, lebt nur vermittelst irgend welcher Bewegung. So erzeugt die Bewegung der Geschichte die sozialen Beziehungen[1]«. »Es war gerade Marx,« sagt Engels, »der das große Bewegungsgesetz der Geschichte zuerst entdeckt hatte[2]«. »Gegenüber der naiv revolutionären einfachen Verwerfung aller früheren Geschichte, sieht der moderne Materialismus in der Geschichte den Entwicklungsprozeß der Menschheit, dessen Bewegungsgesetze zu entdecken seine Aufgabe ist[3]«. So bezeichnet denn auch Marx als den letzten Endzweck des »Kapital«, »das ökonomische Bewegungsgesetz der modernen Gesellschaft zu enthüllen[4]«. Damit ist die Kluft zwischen Natur und Geschichte überwunden; ein einheitliches Weltbild ist geschaffen, dem sich unter den alten Materialisten selbst Hobbes höchstens genähert hat. Wenn die spekulative Philosophie die Natur idealistisch, d. h. anthropomorph deutete, so verfährt Marx in seiner Gesamtwendung umgekehrt, er interpretiert auch die Geschichte, die ihm gleich Hegel als Repräsentantin für das Geistesleben überhaupt gilt, nach Analogie eines Naturprozesses. In merkwürdigem Zusammentreffen hatte ihn aber der Einfluß der Franzosen auf die gleiche Richtung einer naturwissenschaftlichen Geschichtsauffassung gedrängt.

Dies also ist die allgemeinste Voraussetzung des marxistischen Systems: Die Formbestimmtheit alles Wirklichen als Bewegung, die gleichmäßig Existenzbedingung für die Materie im körperlichen Sinne als auch — um den Ausdruck Stammlers[5] zu gebrauchen — für die Materie des sozialen Lebens ist. Die nächst allgemeinere Wissenschaft der Logik und Dialektik, die vonEngels eigentümlicherweise an den Schluß gestellt ist, offenbar aber doch als »Lehre vom Denken und seinen Gesetzen« voranzugehen hat, lehrt die Art der allumfassenden Bewegung näher zu bestimmen.

Siebentes Kapitel.

Logik und Dialektik.

Wenn Engels Logik und Dialektik als die Lehre vom Denken und seinen Gesetzen bezeichnet, so scheint er der Logik die Theorie des

[1] Marx, Elend S. 88.

[2] Engels Vorrede zur 3. Aufl. von Marx, Der 18. Brumaire des Louis Napoléon IV.

[3] Engels, Antidühring S. 10.

[4] Marx, Kapital I, S. VIII.

[5] Stammler, Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung, 2. Aufl. 1906. Obiger Terminus passim.

Denkens und der Dialektik die der Gesetze zuzuweisen; indessen sind diese Begriffe nicht scharf durchgedacht, sie gehen vielmehr ineinander über. In logischen Untersuchungen haben Marx und Engels wenig geleistet; es handelt sich zumeist um Bestimmungen, die aus den materialistischen Voraussetzungen abfließen. Bereits in der »Heiligen Familie« hatte Marx das Geheimnis der Spekulation dahin erkannt, daß man aus den einzelnen Gegenständen abstrakte Begriffe bildet und sie alsdann zu selbständigen Realitäten hypostasiert. (Vgl. S. 69). Den gleichen Fehler warf Marx Proudhon vor. »Ist es zum Verwundern, daß in letzter Abstraktion, denn es handelt sich um Abstraktion, nicht um Analyse, jedes Ding sich als logische Kategorie darstellt? Ist es zum Verwundern, daß, wenn man nach und nach alles fallen läßt, was die Individualität eines Hauses ausmacht, . . . man zum Schlusse nichts mehr übrig hat, als die Quantität an sich, die logische Kategorie der Quantität? Wenn wir solchermassen konsequent abstrahieren, von jedem Subjekt, von allen seinen belebten und unbelebten angeblichen Akzidentien, Menschen oder Dingen, so haben wir ein Recht zu sagen, daß man in letzter Abstraktion nur noch die logischen Kategorien als Substanz übrig behält.« »Er (Proudhon) teilt die Illusionen der spekulativen Philosophie, indem er die ökonomischen Kategorien statt als theoretische Ausdrücke historischer einer bestimmten Entwicklungsstufe der materiellen Produktion entsprechender Produktionsverhältnisse zu begreifen, sie in präexistierende ewige Ideen verfaselt«. »Die ökonomischen Kategorien sind nur die theoretischen Ausdrücke, die Abstraktionen der gesellschaftlichen Produktionsverhältnisse[1]«. Ähnlich erklärt Engels die Umkehrung für das Wesen der Abstraktion[2] und polemisiert gegen Dührings Methode: »Es ist das nur eine andere Wendung der alten beliebten ideologischen, sonst auch aprioristisch genannten Methode, die Eigenschaften eines Gegenstandes nicht aus dem Gegenstand selbst zu erkennen, sondern sie aus dem Begriff des Gegenstandes beweisend abzuleiten. Erst macht man sich aus dem Gegenstande den Begriff des Gegenstandes; dann dreht man den Spieß um und mißt den Gegenstand an seinem Abbild, dem Begriff[3]«. Wenn »die Einwirkungen der Außenwelt auf den Menschen sich in seinem Kopfe ausdrücken, als Gefühle, Gedanken, Triebe, Willensbestimmungen darin abspiegeln[4]«, so ergibt sich, daß wir nur durch Weglassen der in Wirklichkeit bestehen

[1] Marx, Elend der Philos. S. 87, XXVII f., S. 90.
[2] Engels, Lit. Nachl. I, S. 442.
[3] Engels, Antidühring S. 91.
[4] Engels, L. Feuerbach S. 23.

bleibenden Unterschiede zu »mehr oder weniger abstrakten Abbildern der wirklichen Dinge und Vorgänge« gelangen: »so wie wir uns von der einfachen Grundtatsache, daß allen diesen Dingen das Sein gemeinsam zukommt, auch nur einen Millimeter breit entfernen, fangen die Unterschiede dieser Dinge an, vor unseren Blick zu treten[1]«. Trotzdem ist Marx der Ansicht, und es ist dies charakteristisch für seine spekulative Disposition — daß ein Hang zu einer Verkennung der abstrakten Vorstellungen dem Menschen eingewurzelt ist. Der Standpunkt Hegels gilt ihm als philosophischer Typus. »Für das Bewußtsein — und das philosophische Bewußtsein ist so bestimmt, dem das begreifende Denken der wirkliche Mensch und die begriffene Welt als solche erst wirklich ist — dem Bewußtsein erscheint daher die Bewegung der Kategorien als der wirkliche Produktionsakt — der leider (?) nur einen Anstoß von außen erhält — dessen Resultat die Welt ist, und dies ist — hier haben wir aber wieder eine Tautologie — soweit richtig, als die konkrete Totalität als Gedankentotalität, als ein Gedankenkonkretum, in der Tat ein Produkt des Denkens, des Begreifens ist; keineswegs aber ein Produkt des außer oder über der Anschauung und Vorstellung denkenden und sich selbst gebärenden Begriffs, sondern die Verarbeitung von Anschauung und Vorstellung in Begriffen. Das Ganze, wie es im Kopfe als Gedankenganzes erscheint, ist ein Produkt des denkenden Kopfes. . . . Das reale Subjekt bleibt nach wie vor außerhalb des Kopfes in seiner Selbständigkeit bestehen[2]«. In den letzten Worten hat Marx bereits eine mit dem nominalistischen Standpunkt unmittelbar zusammenhängende Konsequenz ausgesprochen: den Empirismus; der Gegenstand des Erkennens ist ursprünglich stets außerhalb des menschlichen Bewußtseins und wird nur hier von ihm gedanklich verarbeitet. Die »Allmacht der Erfahrung« hat Marx schon in der »Heiligen Familie« anerkannt; es wird sich zeigen, daß dieser Standpunkt einmal eigentümlich modifiziert und eingeschränkt wird, sodann aber bis in seine äußersten Konsequenzen als von grundlegender Bedeutung für die Geschichtsphilosophie fortgeführt wird.

Im übrigen finden sich logische Probleme im eigentlichen Sinne nur gelegentlich aufgeworfen. Der empiristischen Richtung entsprechend stellt sich Engels, obwohl er die Logik häufig formell nennt[3], in Gegen-

[1] Engels, Antidühring S. 9, 31.

[2] Marx, Einleitung zu einer Kritik der polit. Ökonomie, Neue Zeit 21, I, S. 773 ff. Dieser Aufsatz, auf den noch mehrfach zurückzukommen sein wird, ist aus dem Jahre 1857, aber erst vor kurzem veröffentlicht.

[3] Z. B. Engels, Antidühring. S 11, 136 f.

satz zu der alten ausschließlich beweisenden Logik; ihm ist sie »vor allem Methode zur Auffindung neuer Resultate, zum Fortschreiten vom Bekannten zum Unbekannten«; »alle Definitionen sind wissenschaftlich von geringem Wert«. Das Wesen des Denkens wird so bestimmt: »Erstens besteht das Denken ebenso sehr in der Zerlegung von Bewußtseinsgegenständen in ihre Elemente, wie in der Vereinigung zusammengehöriger Elemente zu einer Einheit. Ohne Analyse keine Synthese. Zweitens kann das Denken, ohne Böcke zu schießen, nur diejenigen Bewußtseinselemente zu einer Einheit zusammenfassen, in denen oder in deren realen Urbildern diese Einheit schon vorher bestanden[1]«.

Von größerer Bedeutung sind Engels' Ansichten über das Wahrheitsproblem. Es gibt keine ewigen Wahrheiten, lehrt er; nur bezüglich des Gebietes der unbelebten Natur »kann man sagen, daß gewisse Ergebnisse dieser Wissenschaften ewige Wahrheiten, endgültige Wahrheiten letzter Instanz sind; weshalb man diese Wissenschaften auch die exakten genannt hat«. Aber selbst die Mathematik — fährt er fort — habe mit der Einführung der veränderlichen Größen den Sündenfall begangen. Wer aber in der zweiten Klasse der Wissenschaften, für die Erforschung der lebenden Organismen echte unwandelbare Wahrheiten aufstellen will, »der wird sich mit Plattheiten begnügen müssen wie: alle Menschen müssen sterben«. Noch schlimmer aber steht es mit den ewigen Wahrheiten in der dritten Gruppe von Wissenschaften, den historischen. Ja, selbst bezüglich der Denkgesetze selbst gilt das Gleiche: »Die eigentliche Dialektik erklärt Herr Dühring für einen Widersinn und die vielen Bücher, die über Logik geschrieben worden sind und noch geschrieben werden, beweisen zur Genüge, daß auch da die endgültigen Wahrheiten letzter Instanz viel dünner gesät sind, als mancher glaubt[2]«. Einen Versuch, ein zuverlässiges Kriterium der Wahrheit herauszufinden, macht Engels allerdings nicht. Für die erste Gruppe begnügt er sich mit dem Sprachgebrauch »exakte Wissenschaften«, und bezüglich der zweiten übersieht er, daß hier das Induktionsproblem gelöst sein will. Das Wesentliche für Engels, wie im Bestande des Marxismus überhaupt, ist freilich die Gruppe der historischen Wissenschaften, »die die Lebensbedingungen der Menschen, die gesellschaftlichen Verhältnisse, die Rechts- und Staatsformen mit ihrem idealen Überbau von Philosophie, Religion, Kunst usw. in ihrer geschichtlichen Folge und ihrem gegenwärtigen Ergebnis untersucht«. Hier besteht, da die Bewegung der historischen

[1] Engels, Antidühring S. 136, 76, 29.
[2] Engels, a. a. O. S. 81, 83, 83, 85.

Lebensbedingungen nie zur Ruhe kommt, dem Grundgedanken der Hegelschen Philosophie entsprechend die Wahrheit in ihrem eigenen Entwicklungsprozeß: »Die Souveränität des Denkens verwirklicht sich in einer Reihe höchst unsouverän denkender Menschen«. Es ergibt sich demnach ein Widerspruch »zwischen dem notwendig als absolut vorgestellten Charakter des menschlichen Denkens, und seiner Realität in lauter beschränkt denkenden Einzelmenschen, ein Widerspruch, der sich nur im unendlichen Prozeß, in der für uns wenigstens praktisch endlosen Aufeinanderfolge der Menschengeschlechter lösen kann[1]«.

Indes legt Engels dem Wahrheitsproblem eine allzu große Bedeutsamkeit nicht bei; »Wahrheit und Irrtum«, meint er, »wie alle sich in polaren Gegensätzen bewegenden Denkbestimmungen, haben absolute Gültigkeit eben nur für ein äußerst beschränktes Gebiet«. Mit dieser Bestimmung ist bereits das Gebiet der Methodenlehre betreten, das die Dialektik beherrscht; wie eine Auffassung, die nur Bewegung und Bewegtes anerkennt, erwarten läßt, tritt die Lehre vom Denken zurück vor der der Denkgesetze selbst. Die dialektische Methode, die die Formbestimmtheit des Wirklichen, die Bewegung, noch näher zu bestimmen weiß, eben als eine dialektische, tritt auch hier wie bei Hegel in den Vordergrund des Systems. Von ihr sagt Engels, daß sie, »zudem, weil sie den engen Horizont der formellen Logik durchbricht, den Keim einer umfassenderen Weltanschauung enthält[2]«. Die Methode des Marxismus, die mithin materialistische Dialektik ist, nennt Engels an anderer Stelle[3] »unser bestes Arbeitsmittel und unsere schärfste Waffe« und in einer Besprechung von Marx' 1859 erschienener Kritik der politischen Ökonomie aus demselben Jahre behauptet er: »Die Herausarbeitung der Methode, die Marx' Kritik der politischen Ökonomie zugrunde liegt, halten wir für ein Resultat, das an Bedeutung kaum der materialistischen Grundanschauung nachsteht[4]«.

Über den Werdegang dieser neuen Methode berichtet Engels folgendes: »Die alte Untersuchungs- und Denkmethode, die Hegel die metaphysische nennt, die sich vorzugsweise mit Untersuchung der Dinge als gegebener fester Bestände beschäftigt . . ., hatte ihrer Zeit eine große geschichtliche Berechtigung. Die Dinge mußten erst untersucht werden, ehe die Prozesse untersucht werden konnten«[5]. Deshalb war der französische Materialismus

[1] Engels, a. a. O. S. 83, 80.
[2] Engels, a. a. O. S. 137.
[3] Engels, L. Feuerbach S. 39.
[4] Fr. Engels über K. Marx in Sozial. Monatshefte, 1900, IV, S. 44.
[5] Engels, L. Feuerbach S. 40; vgl. Antidühring S. 5 ff.

des 18. Jahrhunderts, wie er über die Anschauung nicht zur Praxis fortgelangte, so auch allzu mechanisch; seine Beschränktheit bestand einmal in der »ausschließlichen Anwendung des Maßstabes der Mechanik auf Vorgänge, die chemischer und organischer Natur sind, und bei denen die mechanischen Gesetze zwar auch gelten, aber von anderen, höheren Gesetzen in den Hintergrund gedrängt werden[1]«, und sodann »in seiner Unfähigkeit, die Welt als einen Prozeß, als einen in einer geschichtlichen Fortbildung begriffenen Stoff aufzufassen. Dies entsprach dem damaligen Stand der Naturwissenschaft und der damit zusammenhängenden metaphysischen, d. h. antidialektischen Weise des Philosophierens«. Erst Hegel faßte den »großen Grundgedanken, daß die Welt nicht als ein Komplex von fertigen Dingen zu fassen ist, sondern als ein Komplex von Prozessen, worin die scheinbar stabilen Dinge, nicht minder wie ihre Gedankenbilder in unserem Kopfe eine ununterbrochene Veränderung des Werdens und Vergehens durchmachen, in der bei aller scheinbaren Zufälligkeit und trotz aller momentanen Rückläufigkeit schließlich eine fortschreitende Entwicklung sich durchsetzt[2]«.

Deshalb knüpfte man an Hegels revolutionäre Methode an: »Marx und ich,« berichtet[3] Engels »waren wohl ziemlich die einzigen, die aus der deutschen idealistischen Philosophie die bewußte Dialektik in die materialistische Auffassung der Natur und Geschichte hinübergerettet hatten«. Mit dieser Wendung tritt an die Stelle der Selbstbewegung des Begriffs die dialektische Bewegung in dem einzig wirklichen materiellen System. »Damit aber wurde die Begriffsdialektik selbst nur der bewußte Reflex der dialektischen Bewegung der wirklichen Welt, und damit wurde die Hegelsche Dialektik auf den Kopf, oder vielmehr vom Kopf, auf dem sie stand, wieder auf die Füße gestellt[4]«. Wenn nun aber die geistigen Vorgänge als bloße Gehirnvorgänge von der gleichen Beschaffenheit sind wie alle andere Wirklichkeit, so folgt, daß auch sie dieselben Bewegungsgesetze verraten müssen wie alle Vorgänge in der Außenwelt. Der Widerspruch ist demnach oberstes Denkgesetz und wie bei Hegel integrierender Bestand des Wahren. So ist — belehrt Engels — die Bewegung selbst etwas denkwidriges: »Die Bewegung selbst ist ein Widerspruch; sogar schon die einfache mechanische Ortsbewegung kann sich nur dadurch vollziehen, daß ein Körper in einem und demselben Zeit-

[1] Engels, L. Feuerbach S. 19; vgl. Antidühring S. 10.
[2] Engels, L. Feuerbach S. 39.
[3] Engels, Antidühring XIV.
[4] Engels, L. Feuerbach S. 38; ganz ähnlich äußert sich Marx. Kapital I, XVIII.

moment an einem Orte und zugleich an einem anderen Orte, an einem und demselben Orte und nicht an ihm ist. Und die fortwährende Setzung und gleichzeitige Lösung dieses Widerspruchs ist eben die Bewegung«. Ferner: »Das Leben ist ebenfalls ein in den Dingen und Vorgängen selbst vorhandener, sich stets setzender und lösender Widerspruch[1]«.

Wie lassen sich diese Eigentümlichkeiten erklären? In dem schon zitierten Aufsatz gegen Heinzen nennt Marx es »den ganzen Grobianismus des gesunden Menschenverstandes, . . . daß er da, wo es ihm gelingt, den Unterschied zu sehen, die Einheit nicht sieht, und daß er da, wo er die Einheit sieht, den Unterschied nicht sieht[2]«. Alle Dinge stehen also in einem kontinuierlichen Zusammenhang. Dieser ständige Fortgang aller Begriffe und Vorgänge ist nun dialektisch, weil alle Wirklichkeit diesen logischen Charakter zu ihrem Inhalt hat. Deshalb ist die Erklärung der dialektischen Formung jeder Bewegung zu finden in der unmittelbaren Beziehung von Position und Negation, die ein Umschlagen erwarten läßt, wenn alle Kombinationen eines Teils erschöpft sind. »Der Vulgärökonom hat nie die einfache Reflexion angestellt, daß jede menschliche Handlung als Enthaltung von ihrem Gegenteil aufgefaßt werden kann. Essen ist Enthaltung vom Fasten, Gehen Enthaltung vom Stehen, Arbeiten Enthaltung vom Faulenzen, Faulenzen Enthaltung vom Arbeiten usw. Die Herren täten wohl, einmal nachzudenken über Spinoza: Determinatio est negatio[3]«. An anderer Stelle will Marx freilich dem Reflexionsbegriff durch einseitige Deutung einen bestimmten Wahrheitsgehalt zuschieben. »Es ist mit solchen Reflexionsbestimmungen überhaupt ein eigenes Ding. Dieser Mensch ist z. B. König, weil sich andere Menschen als Untertanen zu ihm verhalten. Sie glauben umgekehrt Untertanen zu sein, weil er König ist[4]«.

Es ist für die positivistische Wendung charakteristisch, daß auch Marx abgesehen von den wenigen zuletzt zitierten Bestimmungen über die Dialektik der Logik, wie sie Hegel in seinem großen Werke über Logik behauptet hatte[5], gar nichts anführt. Im Ernst durfte Marx ja auch nicht die Geltung des Satzes vom Widerspruch aufheben; denn in der Polemik gegen seine zahlreichen Gegner mußte es ja gerade sein

[1] Engels, Antidühring S. 120, 121. Man beachte den Unterschied zu der griechischen Dialektik. Insbesondere Zeno schloß aus den gleichen Argumenten, wie sie Engels vorbringt, umgekehrt auf die Unmöglichkeit der Bewegung im Sinne der des eleatischen Seinsbegriffes.

[2] Lit. Nachl. II, 456.

[3] Marx, Kapital I, S. 560, Zusatz 2.

[4] Marx, Kapital I, S. 24, Anm. 21.

[5] Vgl. die scharfsinnige Kritik Hartmanns, Die dialektische Methode S. 77—95.

Bemühen sein, ihnen Widersprüche, also Unrichtigkeiten, nachzuweisen. So sehen wir ihn denn im »Kapital« zwischen allen Widersprüchen, die er in der kapitalistischen Produktionsweise finden will, zugleich im Kampfe gegen Ricardo seine eigene Dialektik verleugnen. In der später zu betrachtenden Theorie vom Arbeitslohn, die Marx für das wesentlichste Ergebnis seiner ökonomischen Kritik hielt, sucht er die bürgerlichen Ökonomen ad absurdum zu führen: »Diese Gleichsetzung ungleicher Größen hebt nicht nur die Wertbestimmung auf. Ein solcher sich selbst aufhebender Widerspruch kann überhaupt nicht als Gesetz auch nur ausgesprochen oder formuliert werden[1]«. Dieser Selbstwiderspruch, der die innere Unmöglichkeit einer konsequenten Dialektik verrät, wirkt um so grotesker, als Marx an anderen Stellen mit denselben Worten des »sich selbst aufhebenden Widerspruchs« z. B. die als wirklich ja doch unangezweifelten Aktiengesellschaften bezeichnet[2]. Logische und historische Dialektik stehen sich im Systeme des Marxismus feindlich gegenüber. Die seltsamste Verflechtung der widerstreitenden Gedankenreihen gibt Marx am Schlusse des »Kapital«, wo er seine Grundrententheorie entwickelt. Hier sagt er: »Das Verhältnis eines Teils des Mehrwerts, der Geldrente . . . zum Boden ist an sich abgeschmackt und irrationell; denn es sind inkommensurable Größen, die hier aneinander gemessen werden, ein bestimmter Gebrauchswert, Bodenstück von so und soviel Quadratfuß auf der einen Seite, und Wert, speziell Mehrwert auf der anderen. Es drückt dies in der Tat nichts aus, als daß unter den gegebenen Verhältnissen das Eigentum an den Quadratfüßen Boden den Grundeigentümer befähigt, ein bestimmtes Quantum unbezahlter Arbeit abzufangen, die das in den Quadratfüßen wie ein Schwein in den Kartoffeln wühlende Kapital[3] realisiert hat. Prima facie ist der Ausdruck aber derselbe, als wollte man vom Verhältnis einer Fünfpfundnote zum Durchmesser der Erde sprechen. Die Vermittlungen der irrationellen Formen, worin bestimmte ökonomische Verhältnisse erscheinen und sich praktisch zusammenfassen, gehen die praktischen Träger dieser Verhältnisse in ihrem Handel und Wandel jedoch nichts an; und da sie gewohnt sind, sich darin zu bewegen, findet ihr Verstand nicht im geringsten Anstoß daran. Ein vollkommener Widerspruch hat durchaus nichts Geheimnisvolles für sie. In den dem inneren Zusammenhang entfremdeten und, für sich isoliert genommen, abgeschmackten Erscheinungsformen fühlen sie sich ebenfalls so zu Haus wie ein Fisch im Wasser. Es gilt hier, was Hegel mit Bezug auf gewisse mathematische Formeln sagt, daß, was der gemeine Menschen-

[1] Marx, Kapital I, S. 498.
[2] Marx, Kapital III, 1, S. 425.
[3] Zu ergänzen: des Pächters.

verstand irrationell findet, das Rationelle und sein Rationelles die Irrationabilität selbst ist[1]«. Hier wird also gerade als charakteristisch für den gemeinen Verstand behauptet, daß er sich einen vollkommenen Widerspruch gefallen lasse, zum Rationellen nicht vordringt. Und doch werden die abgeschmackten irrationellen Formen zugleich als wirklich, nur in rationeller Vermittlung zugestanden. Von einer dritten Seite vollzieht Marx die Selbstaufhebung. Er polemisiert gegen Mill: »So fremd ist ihm der Hegelsche ‚Widerspruch', die Springquelle aller Dialektik, so heimisch ist er in platten Widersprüchen[2]«. Marx gesteht also selbst die Notwendigkeit einer Scheidung innerhalb der Widersprüche in richtige und falsche zu. Man wird die Bedenken nicht zurückhalten können, was zu dieser Trennung berechtigt und was ferner das Kriterium der Unterscheidung sei, von wo der übergeordnete Standpunkt zu gewinnen sei, der den platten vom »Hegelschen« Widerspruch erkennbar abzweigt.

Das Resultat dieser Schwierigkeiten, die eine dialektische Logik zugleich erheischen und verbieten, ist, daß Marx und Engels sich im Ganzen damit begnügen, ihren empirischen Charakter zu betonen. Die Dialektik ist als Tatsache der Erfahrung hinzunehmen; insofern brauchten und konnten sie eine Begründung ihrer Theorie nicht geben.

»Die Tätigkeit der dialektischen Zeugung[3]« umfaßt das ganze Gebiet des Wirklichen. »Hier wie in der Naturwissenschaft«, bemerkt Marx bezüglich der Kapitalbildung, »bewährt sich die Richtigkeit des von Hegel in seiner Logik entdeckten Gesetzes, daß bloß quantitative Veränderungen auf einem gewissen Punkt in qualitative Unterschiede umschlagen[4]«. Es handelt sich dabei um »Prozesse, die ihrer Natur nach antagonistisch sind, einen Widerspruch in sich enthalten, Umschlagen eines Extrems in sein Gegenteil, endlich als Kern des Ganzen die Negation der Negation[5]«. Das durch seinen Gegensatz Negierte wird im weiteren Verlauf des Prozesses abermals negiert, aber zur höheren Einheit aufgehoben. »Negieren in der Dialektik heißt nicht einfach Nein sagen oder ein Ding für nicht bestehend erklären, oder es in beliebiger Weise zerstören. Schon Spinoza sagt: Omnis determinato est negatio. . . . Ich soll nicht nur negieren, sondern auch die Negation wieder aufheben. . . . Jede Art von Dingen hat ihre eigentümliche Art, so negiert zu

[1] Marx, Kapital III, 2, S. 312.
[2] Marx, Kapital I, S. 560, Anm. 41.
[3] Marx, Elend der Philos. S. 94.
[4] Marx, Kapital I, S. 273; vgl. Engels, Antidühring S. 126. Ebenso spricht Marx in Anschluß an Hegel von einem Umschlag der extensiven in intensive oder Gradgröße. Kap. I, S. 374.
[5] Engels, Antidühring S. 143.

werden, daß eine Entwicklung dabei herauskommt, und ebenso jede Art von Vorstellungen und Begriffen[1]«. Dialektische Entwicklung definiert deshalb Engels als den »ursächlichen Zusammenhang des durch alle Zickzackbewegungen und momentane Rückschritte hindurch sich durchsetzenden Fortschreitens vom Niederen zum Höheren[2]«. »Was ist also Negation der Negation? Ein äußerst allgemeines und eben deswegen äußerst weitwirkendes und wichtiges Entwicklungsgesetz der Natur, der Geschichte und des Denkens . . . Die Dialektik ist aber nichts weiter als die Wissenschaft von den allgemeinen Bewegungs- und Entwicklungsgesetzen der Natur, der Menschengesellschaft und des Denkens[3]«.

Mit Hilfe des bisher Gewonnenen läßt sich nunmehr die Methode des Marxismus näher bestimmen. Nicht nach ihrer historischen Beziehung ist hier zu fragen; denn dann versteht es sich von selbst, daß die Dialektik von Hegel übernommen wurde, daß Marx und Engels ursprünglich lernten, mittels ihrer, also deduktiv, die Wirklichkeit zu bezwingen, wie ähnlich Marx von der materialistischen Geschichtsauffassung sagt[4], daß sie, einmal gewonnen, seinem Studium zum Leitfaden diente. Vielmehr steht zur Diskussion, wie nach den inneren Bedingungen und Voraussetzungen des Systems sich die Forschungsmethode gestalten mußte; wobei dann hinwiederum sich fragt, ob der Schluß, den beide Freunde von ihrem Standpunkte zogen, logisch berechtigt ist oder nicht.

Vom empiristischen Standpunkte scheint das Problem freilich einfach. »Diese Formen (des Seins)«, sagt Engels, »kann das Denken niemals aus sich selbst, sondern eben nur aus der Außenwelt schöpfen und ableiten. Damit aber kehrt sich das ganze Verhältnis um: Die Prinzipien sind nicht der Ausgangspunkt der Untersuchung, sondern ihr Endergebnis; sie werden nicht auf Natur und Menschengeschichte angewandt, sondern aus ihnen abstrahiert; nicht die Natur und das Reich des Menschen richten sich nach den Prinzipien, sondern die Prinzipien sind nur insoweit richtig, als sie mit Natur und Geschichte stimmen. Das ist die einzige materialistische Auffassung der Sache[5]«. »Wenn wir . . . die Grundsätze aus dem, was ist, ableiten, so brauchen wir dazu keine Philosophie, sondern positive Kenntnisse von der Welt und was in ihr vorgeht[6].« Im speziellen verteidigt Engels seinen Freund gegen Dührings

---

[1] Engels, a. a. O. S. 145.
[2] Engels, L. Feuerbach S. 38.
[3] Engels, Antidühring S. 144.
[4] Marx, Vorwort zur Kritik der polit. Ökonomie XI.
[5] Engels, Antidühring S. 21.
[6] Engels, a. a. O. S. 23.

Vorwurf spekulativer Gedankengänge: »Indem Marx den Vorgang (die künftige Vergesellschaftung der Produktionsmittel) als Negation der Negation bezeichnet, denkt er nicht daran, ihn dadurch beweisen zu wollen, als einen geschichtlich notwendigen. Im Gegenteil: nachdem er geschichtlich bewiesen hat, daß der Vorgang in der Tat teils sich ereignet hat, teils sich noch ereignen muß, bezeichnet er ihn zudem als einen Vorgang, der sich nach einem bestimmten dialektischen Gesetz vollzieht. Das ist alles[1]«. Ähnlich äußert sich Marx selbst. Zwar wenn er seine dialektische Methode als das direkte Gegenteil der Hegelschen bezeichnet: »Für Hegel ist der Denkprozeß . . . der Demiurg des Wirklichen«, so läßt dies erkennen, daß er das Gemeinsame übersehend diese Methode als die einzig mögliche ansieht; jedes deduktive Verfahren in sachlicher Hinsicht lehnt aber auch er ab: »Allerdings muß sich die Darstellungsweise formell von der Forschungsweise unterscheiden. Die Forschung hat den Stoff sich im Detail anzueignen, seine verschiedenen Entwicklungsformen zu analysieren und deren inneres Band aufzuspüren. Erst nachdem diese Arbeit vollbracht, kann die wirkliche Bewegung entsprechend dargestellt werden. Gelingt dies und spiegelt sich nun das Leben des Stoffes ideell wieder, so mag es aussehen, als habe man es mit einer Konstruktion apriori zu tun[2]«. Wenn diese Ausschließlichkeit der induktiven Methode in der Tat die wahre Absicht beider Freunde wäre, so würde es hierzu allerdings nicht passen, wenn so häufig von Naturgesetzen der geschichtlichen Entwicklung, von mit eherner Notwendigkeit sich durchsetzenden Tendenzen gesprochen wird[3]. Es scheint mir aber gerade, daß vom Standpunkte des dialektischen Materialismus die Ablehnung des deduktiven Verfahrens in einem Punkte wenigstens über das Ziel hinaus schießt; die im System liegenden Voraussetzungen gestatten vielleicht doch von Notwendigkeiten des Geschehens zu sprechen, ohne daß Marx und Engels selbst den Grund hierfür eingesehen hätten. Wenn Erdmann von Engels' Blickpunkt aus die Identität der Denkgesetze mit den Gesetzen der äußeren Welt dahin begründet findet, daß sie eben »Abdrücke«oder »Spiegelbilder« jener Gesetze seien[4], so ist doch in dieser Hinsicht ein empirischer Ursprung garnicht erforderlich. Gerade die dialektische Logik, die aus Gründen mangelnden Interesses und sachlicher Vorsicht vernachlässigt wurde, bot hier einen außerordentlichen Vorzug. Die Materie da draußen ist ja nichts als die Materie in uns,

[1] Engels, a. a. O. S. 136.
[2] Marx, Kapital I, XVII.
[3] Vgl. Erdmann, a. a. O. S. 42.
[4] Erdmann, a. a. O. S. 24.

die wir gemeinhin als einen Inbegriff geistiger Vorgänge deuten. Wenn wir also unmittelbar im Selbstbewußtsein die Dialektik des Denkens erleben und andererseits bewegte Materie gleich der unserigen das einzig Wirkliche ist, so darf mittels eines Analogieschlusses auf das unbekannte Besondere, auf die Dialektik der Außenwelt geschlossen werden. Ja, vom identitätsphilosophischen Standpunkt versteht sich die Identität der Bewegungsgesetze alles Wirklichen von selbst, so daß unter der dogmatischen Voraussetzung, daß in der gleich beschaffenen bewegten Materie die Einheit der Welt und ein einheitlicher letzter Entscheidungsgrund gegründet ist, der ursprünglich problematisch bleibende Analogieschluß sich zum Syllogismus und damit zum festen Wahrheitsbestande erweitert. Die Formbestimmtheit alles Wirklichen ist dialektische Bewegung; Innen- und Außenwelt werden formell gleich bewegt, gleich begriffen; wie das Denken in logischen, so bewegen sich Natur und Geschichte in realen Widersprüchen; wenn ein Extrem erreicht ist, folgt ein Umschlagen. Mit demselben Rechte wie Hegel kann demnach Marx von Notwendigkeiten und Gesetzen sprechen; denn mag man die Gesamtwirklichkeit als Geist oder als Materie deuten, stets gestattet der am Denken orientierte Ausgangspunkt den Monismus aller Bewegung zu behaupten. Wenn aber jemand einwenden wollte, das Gedachte könne doch nur wieder aus der Außenwelt abgeleitet werden, so bezieht sich dies auf den Inhalt; nur die Form steht aber in Frage. Sollte aber die Gültigkeit des Schlusses aus der Selbsterfahrung geleugnet werden, so würde ja gerade die Dialektik des Denkens, die als Rest metaphysisch-logischer Identität dem Empirismus entgegen geblieben ist, ausfallen, zugleich aber auch in sachlich unzulässiger Weise die Einheit des Wirklichen aufgegeben werden[1]. Schon Tugan-Baranowsky hat zu Engels eben zitierter Interpretation der künftigen Vergesellschaftung richtig bemerkt: »Ein seltsames Gesetz, welches weder zum Beweis gebraucht werden darf noch ein Voraussehen zuläßt[2].« Engels' Behauptung ist geradezu abgeschmackt.

---

[1] Proudhon war in dieser Hinsicht konsequenter, indem er, der bloßen Deduktion der Metaphysik müde, doch dem empirischen Inhalt die — dialektische — Vernunft ebenbürtig gegenüberstellt: »Weil das Sein nur in zwei unlösbar verbundenen Momenten sich selbst enthüllt, von denen wir das erste Bewußtsein des Ichs und das zweite Enthüllung des Nichtichs nennen; weil jeder in der Erkenntnis weiter getane Schritt stets diese beiden vereinigten Momente in sich enthält ....., schließen wir zuerst, daß der Charakter der Wissenschaft unstreitig ist: Übereinstimmung der Vernunft und der Erfahrung (a. a. O. II, S. 202).

[2] Tugan-Baranowsky, Theoretische Grundlagen des Marxismus, 1905, S. 33.

So können im Grunde Marx und Engels garnicht anders ihre Naturgesetze als durch ein feststehendes Schema innerer und äußerer Übereinstimmung rechtfertigen. Sieht man tiefer, so stoßen wir auch überall auf diesen Gedanken. So wirft Engels selbst der Naturwissenschaft »ihre eigene, aus dem englischen Empirismus überkommende bornierte Denkmethode« vor und meint: »Man gelangt leichter dahin (zur dialektischen Naturauffassung), wenn man dem dialektischen Charakter dieser Tatsachen das Bewußtsein der Gesetze des dialektischen Denkens entgegenbringt[1].« In gleichem Sinne äußert sich Engels, wenn er häufiger die Bewegungsgesetze des Denkens denen der äußeren Welt parallel setzt; so bezeichnet er z. B. die Dialektik als »die Wissenschaft von den allgemeinen Gesetzen der Bewegung sowohl der äußeren Welt wie des menschlichen Denkens — zwei Reihen von Gesetzen, die der Sache nach identisch, dem Ausdruck nach aber insofern verschieden sind, als der menschliche Kopf sie mit Bewußtsein anwenden kann, während sie in Natur und bis jetzt auch großenteils in der Menschengeschichte sich in unbewußter Weise in der Form der äußeren Notwendigkeiten inmitten einer endlosen Reihe scheinbarer Zufälligkeiten durchsetzen[2]«. Auch Marx nimmt — und dies ist von der größten Bedeutung — einen eigentümlichen Parallelismus zwischen Denken und Sein an: Das begrifflich Allgemeine ist ihm in besonderem Maße wirklich, es allein hat volle Realität im Fluß des Geschehens. So will er die Erscheinungen »in ihrer gesetzmäßigen ihrem Begriffe entsprechenden Gestalt« betrachten und er erklärt: »In solcher allgemeinen Untersuchung wird überhaupt immer vorausgesetzt, daß die wirklichen Verhältnisse ihrem Begriff entsprechen oder was dasselbe, werden die wirklichen Verhältnisse nur dargestellt, soweit sie ihren allgemeinen Typus ausdrücken[3]«. Ja, für Marx ist die qualitative Gleichheit von Denken und Sein so feststehend, daß er wie Hegel aus ihr die Gleichheit alles Begreifens folgert. »Allerdings beweist andererseits . . . die Geschichte der Theorie, daß die Auffassung des Wertverhältnisses stets dieselbe war, klarer oder unklarer, mit Illusionen verbrämter oder wissenschaftlich bestimmter. Da der Denkprozeß selbst aus den Verhältnissen herauswächst, selbst ein Naturprozeß ist, so kann das wirklich begreifende Denken immer nur dasselbe sein und nur graduell nach der Reife der Entwicklung, als auch des Organs, womit gedacht wird, sich unterscheiden. Alles andere ist Faselei[4]«.

[1] Engels, a. a. O. XIX.
[2] Engels, L. Feuerbach S. 38.
[3] Marx, Kapital III, 1, S. 190, 121.
[4] Marx, Brief an Dr. Kugelmann (1868), Neue Zeit 20, II, S. 222. Man

Indessen bleibt der Unterschied gegen Hegels Methode bedeutend. Für ihn war das Absolute Geist und so konnte er aus der Fülle seines lebendigen Inneren nicht nur die Form, sondern auch den — eben geistigen — Inhalt deduzieren; für den Marxismus ist ausschließlich die Form, die dialektische Bewegung als Daseinsweise von Natur und Geschichte feststehend. Aller Inhalt kann dagegen nur empirisch abgeleitet werden; welches im konkreten Falle die Glieder des dialektischen Prozesses sind, das kann nur die (äußere) Erfahrung lehren. Ein Beispiel möge das Gesagte veranschaulichen. Wir sahen oben, daß Marx den Begriff des Proletariats dadurch erhielt, daß er ein Extrem zur Bourgeoisie suchte, um dann das notwendige Umschlagen der Rolle beider Stände zu prophezeien[1]. Die Bourgeoisie mit all' ihren Schandtaten ist hier für Marx empirisch gegeben; daß aber ihre Herrschaft durch die einer ihr radikal entgegengesetzten Klasse abgelöst wird, das läßt sich nach der dialektischen Methode deduktiv ableiten, indem man den gleichmäßig logischen und realen Gegensatz auffindet. Von der Voraussetzung aus, daß Denken und Sein identisch sind, verliert eben in bestimmter für ein materielles System ausschließlich formeller Hinsicht der Unterschied zwischen induktiver und deduktiver Methode allen Sinn. Insofern darf man demnach, obwohl Marx und Engels selbst ihre Ergebnisse als das Resultat induktiven Schließens hinstellen, behaupten: Die Methode des Marxismus ist zugleich deduktiv und induktiv[2].

---

vgl. mit diesem merkwürdigen Satz Hegel: »Ohnehin über Recht, Sittlichkeit, Staat ist die Wahrheit ebenso sehr alt als in den öffentlichen Gesetzen, der öffentlichen Moral und Religion offen dargelegt und bekannt. Was bedarf diese Wahrheit weiter . . als sie auch zu begreifen« (Vorwort zur Rechtsph.). Ganz falsch ist es aber, wenn man aus der Parallelität, die Denken und Sein infolge ihrer gleichen Beschaffenheit verbindet, etwas wie eine Spontaneität der menschlichen Psyche macht; so Max Adler in dem oben angeführten Aufsatze: »Indem Marx weiter erkannt hat, daß diese Realität des Seins im Denken nicht einfach sich wie in einer plastischen Masse abdrückt, sondern nur in einer Aktion des Bewußtseins, nach eigenen dialektischen Gesetzen im Menschenkopf ins Ideelle umgesetzt wird, wodurch erst wissenschaftliche Erfahrung zustande kommt, hat er das geistige Bindeglied geschaffen, welches von seinem zu dem transcendentalen Standpunkt führte« (a. a. O. S. 320). Solche Unrichtigkeiten erwachsen dem Bestreben, Marx zu einem Kantianer zu machen. Der gleiche Gedanke findet sich übrigens bei Proudhon. »Die Wahrheit bleibt in der Bewegung der Zivilisation stets identisch, immer alt, immer neu: die Religion, die Wissenschaft, die Philosophie übersetzen einander nur« (a. a. O. II, S. 486).

[1] Siehe Kapitel III, S. 43 f. Auch der spätere Marx würde diese Stelle nicht verleugnet haben.

[2] Plechanow und Woltmann gelangen zu dem anscheinend gleichen Ergebnis. Doch bringt Plechanow (Beiträge zur Geschichte des Materialismus

Achtes Kapitel.

Die Wissenschaft der unbelebten und belebten Natur.

§ 1. Unbelebte Natur.

»Die Natur ist die Probe auf die Dialektik[1]«. Unter diesem Worte stehen alle Ausführungen naturwissenschaftlichen Charakters, die sich in der Literatur des Marxismus finden, d. h. man pflegte solche Studien nur, um die von vornherein feststehende dialektische Auffassung der Natur bestätigt zu finden. Marx scheinen solche Probleme offenbar wenig zu interessieren; eine Theorie der sozialen Entwicklung, ein einheitliches Gesetz für den unendlichen Stoff der Geschichte zu finden, diese Aufgabe kam seiner Denkweise mehr entgegen[2]. Alles, was an Ausführungen theoretisch naturwissenschaftlichen Inhalts vorliegt, stammt jedenfalls von Engels. Er selbst berichtet über die Veranlassung zu solcher Beschäftigung folgendes: »Zu einer dialektischen und zugleich materialistischen Auffassung der Natur gehört Bekanntschaft mit der Mathematik und Naturwissenschaft. Marx war ein gründlicher Mathematiker, aber die Naturwissenschaften konnten wir nur stückweise, sprungweise, sporadisch verfolgen«. Deshalb, berichtet Engels weiter, habe er, als er Zeit gewonnen habe, eine vollständige mathematische und naturwissenschaftliche Mauserung durchgemacht und den besten Teil von acht Jahren darauf verwandt. »Es handelte sich bei dieser meiner Rekapitulation der Mathematik und der Naturwissenschaften selbstredend darum, mich auch im einzelnen zu überzeugen, — woran im allgemeinen kein Zweifel für mich war — daß in der Natur dieselben dialektischen Bewegungsgesetze im Gewirr der zahllosen Veränderungen sich durchsetzen, die auch in der Geschichte die scheinbare Zufälligkeit der Ereignisse beherrschen; dieselben Gesetze, die, ebenfalls in der Entwicklungsgeschichte

S. 259) keine weiteren Argumente und Woltmanns Behauptung ist durch eine seltsame Auffassung des deduktiven Verfahrens hervorgerufen; für ihn ist der Gegensatz von deduktiv und induktiv identisch mit dem von analytisch und synthetisch (Der historische Materialismus, 1899, S. 182). Wenn er Marx ebenda preist, daß seine Methode »auf der Stufe der Wissenschaft steht, welche nach Kant eine synthetische Wiederkehr zu demjenigen ist, was vorher analytisch gegeben worden ist«, so muß dieses etwas banale Verdienst auch Engels zuerkannt werden: »Ohne Analyse keine Synthese.« (Antidühring S. 29.)

[1] Engels, Antidühring S. 8.

[2] Vgl. jedoch Liebknecht, Karl Marx zum Gedächtnis S. 50: »Besonders auf dem Gebiete der Naturwissenschaften . . . verfolgte Marx jede neue Erscheinung.«

des menschlichen Denkens den durchlaufenden Faden bildend, allmählich dem denkenden Menschen zum Bewußtsein kommen; die zuerst von Hegel in umfassender Weise, aber in mystifizierter Form entwickelt worden, und die aus dieser mystischen Form herauszuschälen und in ihrer ganzen Einfachheit und Allgemeingültigkeit klar zum Bewußtsein zu bringen, eine unserer Bestrebungen war[1]«. So ist Engels' Naturauffassung eine Synthese aus der alten Naturphilosophie und der modernen theoretischen Naturwissenschaft. Von der ersteren sagt Engels: »Es verstand sich von selbst, daß die alte Naturphilosophie — so viel wirklich Gutes und so viel fruchtbare Keime sie enthält — uns nicht genügen konnte«; aber er verteidigt sie doch gegen die, die »mit dem gedankenlosen Vulgus à la Karl Vogt« über sie herfallen: »Die Naturphilosophen verhalten sich zur bewußt-dialektischen Naturwissenschaft, wie die Utopisten zum modernen Kommunismus«. Der modernen Naturwissenschaft wird aber vorgeworfen: »Es sind aber gerade die als unversöhnlich und unlösbar vorgestellten polaren Gegensätze, die gewaltsam fixierten Grenzlinien und Klassenunterschiede, die der modernen theoretischen Naturwissenschaft ihren beschränkt metaphysischen Charakter gegeben haben. Die Erkenntnis, daß diese Gegensätze und Unterschiede in der Natur zwar vorkommen, aber nur mit relativer Gültigkeit, daß dagegen jene ihre vorgestellte Starrheit und absolute Gültigkeit erst durch unsere Reflexion in die Natur hineingetragen ist — diese Erkenntnis macht den Kernpunkt der dialektischen Auffassung der Natur aus«. »Die Revolution, die der theoretischen Naturwissenschaft aufgezwungen wird durch die bloße Notwendigkeit, die sich massenhaft häufenden, rein empirischen Entdeckungen zu ordnen, ist derart, daß sie den dialektischen Charakter der Naturvorgänge mehr und mehr auch dem widerstrebendsten Empiriker zum Bewußtsein bringen muß«. »Jedenfalls ist die Naturwissenschaft jetzt so weit, daß sie der dialektischen Zusammenfassung nicht mehr entrinnt[2]«. Zur Wissenschaft der unbelebten Natur rechnet nun Engels: Mathematik, Astronomie, Mechanik, Physik, Chemie; sie sind »mehr oder minder (!) einer mathematischen Behandlung fähig[3]«.

Beginnen wir mit den astronomischen als den allgemeinsten Lehren, so offenbart sich hier die Dialektik des Weltganzen: »Die Unendlichkeit ist ein Widerspruch und voll von Widersprüchen. Es ist schon ein Widerspruch, daß eine Unendlichkeit aus lauter Endlichkeiten zusammen-

[1] Engels, Antidühring XIV f.

[2] Engels, a. a. O. XV, XVI, XIX, XVII, XIX. Vgl. über die alte Naturphilosophie L. Feuerbach S. 42.

[3] Engels, a. a. O. S. 81.

gesetzt sein soll, und doch ist dies der Fall. Die Begrenztheit der materiellen Welt führt nicht weniger zu Widersprüchen als ihre Unbegrenztheit und jeder Versuch, diese Widersprüche zu beseitigen, führt zu neuen und schlimmeren Widersprüchen. Eben weil die Unendlichkeit ein Widerspruch ist, ist sie ein endlicher, in Zeit und Raum sich abwickelnder Prozeß. Das hatte Hegel schon ganz richtig eingesehen[1]«. So ist also die Geschichte der Natur ein unendlicher Prozeß materieller Veränderungen; in diesem Punkte »fiel Hegel weit hinter Kant zurück, dessen Nebulartheorie bereits die Entstehung und dessen Entdeckung der Hemmung der Erdrotation durch die Meeresflutwelle auch schon den Untergang des Sonnensystems proklamiert hatte[2]«. »Die Kantische Theorie von der Entstehung aller jetzigen Weltkörper aus rotierenden Nebelmassen war der größte Fortschritt, den die Astronomie seit Kopernikus gemacht hat. Zum ersten Male wurde an der — ganz der metaphysischen Denkweise entsprechenden[3] — Vorstellung gerüttelt, als habe die Natur keine Geschichte[4]«. Vielmehr geht diese über Kants Nebelball hinaus: »Urnebel ist er einerseits als Ursprung der bestehenden Weltkörper und andererseits als die früheste Form der Materie, auf die wir bis jetzt zurückgehen können. Was durchaus nicht ausschließt, sondern vielmehr bedingt, daß die Materie vor dem Urnebel eine unendliche Reihe anderer Formen durchgemacht habe[5]«. Auch das allmähliche Werden unseres Erdballs ist ein Beweis, daß es in der Natur dialektisch zugeht. »Ferner ist die ganze Geologie eine Reihe von negierten Negationen, eine Reihe von aufeinanderfolgenden Zertrümmerungen alter und Ablagerungen neuer Gesteinsformationen. . . . . Millionen von Jahrhunderten hindurch werden so immer neue Schichten gebildet, immer wieder größtenteils zerstört und immer wieder als Bildungsstoff für neue Schichten verwendet. Aber das Ergebnis ist ein sehr positives[6]«. Das gleiche Gesetz beherrscht die Mechanik. Mit ihr beschäftigt sich Engels in einer Polemik gegen Dührings Bemühen, einen Übergang von einem bewegungslosen Urzustand zur Bewegung zu finden. »In der gewöhnlichen Mechanik ist die Brücke vom Statischen zum Dynamischen — der Anstoß von Außen . . . . Allerdings ist es eine harte Nuß und bittere Pille für

[1] Engels, a. a. O. S. 40. Man beachte die Ähnlichkeit der Problemstellung mit der Kants; in der Verschiedenheit der Lösung erweist sich Engels als ein Ausläufer der metaphysischen Reaktion gegen Kant.
[2] Engels, a. a. O. XVI.
[3] Engels, a. a. O. S. 46.
[4] Engels, a. a. O. S. 47.
[5] Engels, a. a. O. S. 48.
[6] Engels, a. a. O. S. 139.

unseren Metaphysiker, daß die Bewegung ihr Maß finden soll in ihrem Gegenteil, in der Ruhe. Das ist ja schreiender Widerspruch, und jeder Widerspruch ist, nach Herrn Dühring, ein Widersinn; . . . . für die dialektische Auffassung bietet die Ausdrückbarkeit von Bewegung in ihrem Gegenteil in Ruhe, durchaus keine Schwierigkeit[1]«. Alsdann preist Engels als eine der »drei großen Entdeckungen, die unsere Kenntnis vom Zusammenhang der Naturprozesse mit Riesenschritten vorangetrieben haben« die Verwandlung der Energie, »die uns alle zunächst in der anorganischen Natur wirksamen sogenannten Kräfte, die mechanische Kraft und ihre Ergänzung, die sogenannte potentielle Energie, Wärme, Strahlung (Licht, resp. strahlende Wärme), Elektrizität, Magnetismus, chemische Energie, als verschiedene Erscheinungsformen der universellen Bewegung nachgewiesen hat[2]«. »Wurde noch vor zehn Jahren das neu entdeckte große Grundgesetz der Bewegung gefasst als bloßes Gesetz von der Erhaltung der Energie, . . . so wird dieser enge negative Ausdruck mehr und mehr verdrängt durch den positiven der Verwandlung der Energie, worin erst der qualitative Inhalt des Prozesses zu seinem Recht kommt und worin die letzte Erinnerung an den außer-weltlichen Schöpfer ausgelöscht ist«. Dieses Gesetz »dient als einmal gewonnene Grundlage der nun viel inhaltsvolleren Untersuchung des Verwandlungsprozesses selbst, des großen Grundprozesses, in dessen Erkenntnis die ganze Erkenntnis der Natur sich zusammenfaßt[3]«. Insbesondere die mechanische Wärmetheorie, »nach der die Wärme in einer Schwingung der kleinsten physikalisch tätigen Teilchen (Moleküle) der Körper besteht, einer Schwingung, die unter Umständen in jede andere Form der Bewegung umschlagen kann,« erklärt gewisse Erscheinungen aus der Verwandlung in »molekulare Spannkraft[4]«. Wenn so die Gesamtheit der Materie existiert in mannigfacher Umsetzung ihrer »Daseinsweise«, so bleibt doch »bei aller Allmählichkeit der Übergang von einer Bewegungsform zur anderen immer ein Sprung, eine entscheidende Wendung. So der Übergang von der Mechanik der Weltkörper zu der der kleineren Massen auf einem einzelnen Weltkörper; ebenso von der Mechanik der Massen zu der Mechanik der Moleküle — die Bewegungen umfassend, die wir in der eigentlich sogenannten Physik untersuchen: Wärme, Licht, Elektrizität, Magnetismus[5]«. Ein besonders treffendes Beispiel für die Möglichkeit

---

[1] Engels, Antidühring S. 52, 53.
[2] Engels, L. Feuerbach S. 41.
[3] Engels, Antidühring XVII f.
[4] Engels, a. a. O. S. 54.
[5] Engels, a. a. O. S. 57.

des Umschlagens der Bewegung bieten die Aggregatzustände. »Die alten starren Gegensätze, die scharfen unüberschreitbaren Grenzlinien verschwinden immer mehr und mehr. Seit der Flüssigmachung auch der letzten echten Gase, seit dem Nachweis, daß ein Körper in einen Zustand versetzt werden kann, worin tropfbare und Gasform ununterscheidbar sind, haben die Aggregatzustände den letzten Rest ihres früheren absoluten Charakters verloren[1]«. Es ist dies eine Bestätigung, »der Hegelschen Knotenlinie von Maßverhältnissen, wo blos quantitative Steigerung oder Abnahme an gewissen bestimmten Knotenpunkten einen qualitativen Sprung verursacht, z. B. bei erwärmtem oder abgekühltem Wasser, wo der Siedepunkt und der Gefrierpunkt die Knoten sind, an denen der Sprung in einen neuen Aggregatzustand sich vollzieht, wo also Quantität in Qualität umschlägt[2]«.

Von der Physik der Moleküle vollzieht sich der Übergang »zu der Physik der Atome — der Chemie — wieder durch einen entschiedenen Sprung, und noch mehr ist dies der Fall beim Übergang von gewöhnlicher chemischer Aktion zum Chemismus des Eiweißes, das wir Leben nennen[3]«. Hier in der Chemie zeigt sich die Dialektik besonders deutlich: »Fast überall in der Chemie«, behauptet Engels an der Hand praktischer Beispiele, »kann man sehen, wie Quantität in Qualität überschlägt«. Jedesmal ergibt sich »eine ganze Reihe von qualitativ verschiedenen Körpern, gebildet durch einfachen quantitativen Zusatz der Elemente und zwar immer in demselben Verhältnis[4]«. In dieser Hinsicht darf Engels (S. 128) sich auf Marx berufen, der aus dem Bewußtsein heraus, daß das Gesamtwirkliche durch ein einheitliches Gesetz bestimmt ist, gelegentlich der Erörterung über die Kapitalbildung anmerkt[5]: »Die in der modernen Chemie angewandte, von Laurent und Gerhardt zuerst wissenschaftlich entwickelte Molekulartheorie beruht auf keinem anderen Gesetz«.

Die letzte der in das Gebiet des Anorganischen fallenden Wissenschaften, die Lehre von der Mathematik, die für die übrigen Disziplinen vorbildlich sein sollte (s. o.), beweist am deutlichsten die Eigentümlichkeit eines vollkommen empirischen Standpunktes, dem doch das dialektische Bewegungsgesetz von vornherein durchaus feststeht. Ursprung und Gültigkeit der Mathematik ist ein völlig empirischer; sie hat nur wie alle festgestellten Tatsachen eine von der besonderen Erfahrung des

[1] Engels, a. a. O. XVII.
[2] Engels, a. a. O. S. 33; vgl. S. 127.
[3] Engels, a. a. O. S. 57.
[4] Engels, a. a. O. S. 129.
[5] Marx, Kapital I, S. 273, Anm. 205.

Einzelfalles unabhängige Geltung. »Wie alle anderen Wissenschaften ist die Mathematik aus den Bedürfnissen der Menschen hervorgegangen: Aus der Messung von Land und Gefäßinhalt, aus Zeitrechnung und Mechanik«. »Die Begriffe von Zahl und Figur sind nirgend anders hergenommen als aus der wirklichen Welt«. »Die Vorstellungen von Linien, Flächen, Winkeln, von Vielecken, Würfeln, Kugeln usw. sind alle der Wirklichkeit entlehnt«. »Es mußte Dinge geben, die Gestalt hatten und deren Gestalten man verglich, ehe man auf den Begriff Figur kommen konnte. Die reine Mathematik hat zum Gegenstand die Raumformen und Quantitätsverhältnisse der wirklichen Welt, also einen sehr reellen Stoff. . . . Auch die scheinbare Ableitung mathematischer Größen aus einander beweist nicht ihren apriorischen Ursprung, sondern nur ihren rationellen Zusammenhang[1]«. Trotzdem erstreckt sich die Dialektik auf alle mathematischen Disziplinen; wie überall im wirklichen, so ist auch hier der Widerspruch ein wesentliches Element des Wahren. Schon in der niederen Mathematik »wimmelt es von Widersprüchen. Es ist z. B. ein Widerspruch, daß eine Wurzel von A eine Potenz von A sein soll und doch ist $A^{1/2} = \sqrt{A}$. Es ist ein Widerspruch, daß eine negative Größe das Quadrat von etwas sein soll, denn jede negative Größe mit sich selbst multipliziert, gibt ein positives Quadrat«. »Diese Unmöglichkeit, die negierte Negation, die im Quadrat enthaltene negative Wurzel los zu werden, bekommt eine sehr handgreifliche Bedeutung schon bei den quadratischen Gleichungen«. »Die Mathematik selbst betritt mit der Behandlung der veränderlichen Größen das dialektische Gebiet«; «die höhere Mathematik hat den Widerspruch, daß Gerade und Krumm unter Umständen dasselbe sein sollten, zu einer ihrer Hauptgrundlagen«. »Wie die Mathematik der veränderlichen sich zu der der unveränderlichen Größen verhält, so verhält sich überhaupt dialektisches Denken zu metaphysischem«. Wenn ich eine Differential- und eine Integralrechnung vornehme und z. B. x und y so unendlich klein nehme, daß jede noch so kleine wirkliche Größe verschwindet und nur ein quantitatives Verhältnis ohne alle Quantität übrig bleibt $\frac{dy}{dx}$, so habe ich x und y negiert nicht so, daß ich mich nicht mehr darum kümmere, wie die Metaphysik negiert, sondern in der der Sachlage entsprechenden Weise; an einem gewissen

[1] Engels, Antidühring S. 24, 26, 25, 27, 25. Von den hinterlassenen »höchst wichtigen« mathematischen Manuskripten von Marx, von denen Engels (Antidühring XVII) spricht, ist leider nichts veröffentlicht worden. Über Marx' Vorliebe für die Mathematik vgl. auch P. Lafargue, Karl Marx' persönliche Erinnerungen. Neue Zeit 9, I, S. 13.

Punkte negiere ich die Negation, d. h. ich integriere die Differentialformel, bekomme statt dx und dy wieder die wirklichen Größen x und y[1].

So ist das Gesamtbild der unbelebten Natur nach der Anschauung des Marxismus nicht sowohl mechanisch als vielmehr dialektisch; es vereinigt alle modernen Errungenschaften mit der alten Naturphilosophie eines Schelling, Hegel, Oken, Steffens[2]. Einen ähnlichen Versuch macht Engels für das Gebiet des Organischen.

§ 2. Belebte Natur.

Die Wissenschaft von den lebenden Organismen, wie sie Engels (Antidühring S. 82) pleonastisch nennt, hat zunächst zur Aufgabe, den Unterschied zwischen Organischem und Anorganischem zu bestimmen. »Alle organischen Körper, mit Ausnahme der allerniedrigsten, bestehen aus Zellen, kleinen, nur durch starke Vergrößerung sichtbaren Eiweißklümpchen mit einem Zellenkern im Inneren[3]«; dies ist eine weitere Großtat der modernen Naturwissenschaft, »die Entdeckung der Zelle als der Einheit, aus deren Vervielfältigung und Differenzierung der ganze pflanzliche und tierische Körper sich entwickelt[4]«. Das Leben selbst ist organischer Stoffwechsel, ein chemischer Prozeß. »Das Leben, die Daseinsweise des Eiweißkörpers besteht also vor allem darin, daß er in jedem Augenblicke er selbst und zugleich ein anderer ist«. »Jedes organische Wesen ist in jedem Augenblicke dasselbe und nicht dasselbe«.

»Das Leben, der durch Ernährung und Ausscheidung erfolgende Stoffwechsel, ist ein sich selbst vollziehender Prozeß . . . Daraus folgt, daß, wenn es der Chemie jemals gelingen sollte, Eiweiß künstlich herzustellen, dies Eiweiß Lebenserscheinungen zeigen muß[5]«.

Gemeinsam ist der toten und lebenden Natur das Bewegungsgesetz der Dialektik. Engels will »nachweisen, daß die Negation der Negation in den beiden Reichen der organischen Welt wirklich vorkommt«. »Nehmen wir ein Gerstenkorn. . . . Es keimt das Korn, vergeht als solches, wird negiert, an seine Stelle tritt die aus ihm entstandene Pflanze, die Negation des Korns. Aber was ist der normale Lebenslauf dieser Pflanze? Sie wächst, blüht, wird befruchtet und produziert schließlich wieder Gersten-

[1] Engels, a. a. O. S. 121, 139, 122, 121, 122, 140.

[2] Nach Mehring, Lit. Nachl. I, S. 12 hörte Marx in Berlin bei dem romantischen Naturphilosophen Steffens.

[3] Engels, Antidühring S. 69.

[4] Engels, L. Feuerbach S. 41; vgl. ferner Antidühring XVIII.

[5] Engels, Antidühring S. 75, 7, 75.

körner, und sobald diese gereift, stirbt der Halm ab, wird seinerseits negiert. Als Resultat dieser Negation der Negation haben wir wieder das anfängliche Gerstenkorn, aber nicht einfach sondern in zehn-, zwanzig-, dreißigfacher Anzahl[1]«. Bei Zierpflanzen steigert sogar jede Negation der Negation die Qualität. »Ähnlich wie beim Gerstenkorn vollzieht sich dieser Prozeß bei den meisten Insekten, z. B. Schmetterlingen. Sie entstehen aus dem Ei durch Negation des Eis, machen ihre Verwandlungen durch bis zur Geschlechtsreife, begatten sich und werden wieder negiert, indem sie sterben, sobald der Gattungsprozeß vollendet und das Weibchen seine zahlreichen Eier gelegt hat[2]«.

Wie im kleinen, so gilt auch im großen das Entwicklungsgesetz; im Darwinismus, den Marx und Engels mit Begeisterung begrüßten[3], glaubten sie eine wesentliche Bestätigung ihrer Natur- und Geschichtsauffassung gewonnen zu haben. Die letzte der drei großen Entdeckungen, die die neue Einsicht in der Natur ermöglicht haben, ist »der zuerst von Darwin im Zusammenhang entwickelte Nachweis, daß der heute uns umgebende Bestand organischer Naturprodukte, die Menschen eingeschlossen, das Erzeugnis eines langen Entwicklungsprozesses aus wenigen ursprünglich einzelligen Keimen ist und diese wieder aus auf chemischem Wege entstandenem Protoplasma oder Eiweiß hervorgegangen sind[4]«. »Seitdem die Biologie mit der Leuchte der Evolutionstheorie betrieben wird, hat sich auf dem Gebiet der organischen Natur eine starre Grenzlinie der Klassifikation nach der anderen aufgelöst; die fast unklassifizierbaren Mittelglieder mehren sich täglich, die genauere Untersuchung wirft Organismen aus einer Klasse in die andere und fast zu Glaubensartikeln gewordene Unterscheidungsmerkmale verlieren ihre unbedingte Gültigkeit«; »es gibt Organismen, von denen wir platterdings nicht sagen können, ob sie Pflanzen oder Tiere sind[5]«. Trotzdem verdient die gesamte Naturwissenschaft, Darwin eingeschlossen, einen »harten, aber nicht abzuweisenden Vorwurf. Sie hat es bisher noch nicht fertig gebracht, organische Wesen ohne Abstammung zu erzeugen . . . Sie kann also über den Ursprung des Lebens bis jetzt nur so viel mit Bestimmtheit sagen, daß er sich auf chemischem Wege vollzogen haben muß«. Die Urzeugung hat nicht nur einmal stattgefunden; vielmehr stimmt

---

[1] Engels, a. a. O. S. 138. Dieses Beispiel findet sich schon bei Hegel.
[2] Engels, a. a. O. S. 138.
[3] Liebknecht (a. a. O. S. 50) berichtet: »Marx war einer der ersten, welcher die Bedeutung der Darwinschen Forschungen begriffen hat«.
[4] Engels, L. Feuerbach S. 41.
[5] Engels, Antidühring XVIII, S. 72.

Engels Häckels Annahme einer Anzahl von selbständigen Protistenstämmen zu, »deren jeder ganz unabhängig von jenem aus einer eigenen archigonen Monerenform sich entwickelt hat[1]«.

Auf der höchsten Stufe des Tierreiches steht der Affe. Den Übergang von ihm zum Menschen bewirkte die Arbeit. »Wohl zunächst durch ihre Lebensweise veranlaßt, . . . fingen diese Affen an, auf ebener Erde sich der Beihilfe der Hände beim Gehen zu entwöhnen und einen mehr und mehr aufrechten Gang anzunehmen. Damit war der entscheidende Schritt getan . . . die Hand war freigeworden . . . So ist die Hand nicht nur das Organ der Arbeit, sie ist auch ihr Produkt. Arbeit zuerst, nach und dann mit ihr die Sprache — das sind die beiden wesentlichsten Antriebe, unter deren Einfluß das Gehirn eines Affen in das bei aller Ähnlichkeit weit größere und vollkommenere eines Menschen allmählich übergegangen ist[2]«. Ja, ein bestimmter Augenblick der Menschwerdung läßt sich sogar festhalten. »An der Schwelle der Menschheitsgeschichte steht die Entdeckung der Verwandlung von mechanischer Bewegung in Wärme: Die Erzeugung des Reibfeuers . . . Das Reibfeuer, das die Dampfmaschine an weltbefreiender Wirkung noch übertrifft, gab dem Menschen zum ersten Male die Herrschaft über eine Naturkraft und trennte ihn damit endgültig vom Tierreich[3].«

Damit haben wir den Entwicklungsprozeß des Gesamtwirklichen verfolgt bis zu derjenigen Stufe, bei der die historischen Wissenschaften einsetzen; das allumfassende dialektische Bewegungsgesetz der Materie setzt sich hier fort und offenbart sich in der materialistischen Geschichtsauffassung.

Neuntes Kapitel.

Die historischen Wissenschaften. (Materialistische Geschichtsauffassung.) Allgemeines.

Wir sahen oben, daß die Methode des Marxismus, insofern sie auf die dialektische Bewegungsform aller Materie geht, zugleich deduktiv und induktiv ist. Die gleiche Unklarheit, in der Marx und Engels sich bezüglich dieser wichtigen Unterscheidung der Form des Begreifens und dem Inhalt des zu Begreifenden befanden, wiederholt sich in ihrer Ab-

[1] Engels, a. a. O. S. 65, 64.

[2] Der Anteil der Arbeit an der Menschwerdung des Affen. Neue Zeit 14. II, S. 546 ff.

[3] Engels, Antidühring S. 113.

leitung der geschichtsphilosophischen Grundsätze. Der Name »materialistische Geschichtsauffassung«, eine Bezeichnung, die erst Engels 1878 in der ersten Auflage des Anti-Dühring eingeführt hat, soll auf den nahen Zusammenhang mit dem metaphysischen Materialismus hinweisen; hiernach wäre also eine deduktive Ableitung möglich und genügend als ein Ergebnis aus den allgemeinsten Voraussetzungen. Indes ist eine solche Konsequenzbeziehung nur an wenigen Stellen ausgesprochen, systematisch begründet niemals. Es lag eben in der ganzen Ideenrichtung jener Zeit, einen Zusammenhang zwischen dem sozialwissenschaftlichen und metaphysischen Problem als selbstverständlich erscheinen zu lassen; in der monistischen Denkrichtung, die auch Hegel zu der gleichen Auffassung geführt hatte, fühlte sich Marx alsdann bei der materialistischen Umkippung bestätigt durch das Studium des französischen Materialismus und Sozialismus, die gleichfalls vielfach ihr Verhältnis zueinander als ein wechselseitiges behaupteten. In der »Heiligen Familie« hat Marx diese Auffassung mit historischen Belegen zu begründen versucht; hier ist ihm der Zusammenhang zwischen Materialismus und Kommunismus ein notwendiger (vgl. Kap. IV, S. 55). In der bereits zitierten »Einleitung zu einer Kritik der pol. Ökonomie« zählt Marx am Schlusse unter »Punkten, die hier zu erwähnen und nicht vergessen werden dürfen«, als vierten auf: »Vorwürfe über Materialismus dieser Auffassung. Verhältnis zum naturalistischen Materialismus[1]«. Diese Absicht ist unausgeführt geblieben. Die Frage der Abhängigkeit wird auch von Engels nur einige Male gestreift. In der Auseinandersetzung mit Feuerbach wirft er ihm vor, er habe wohl darin ganz recht, daß der naturwissenschaftliche Materialismus zwar die »Grundlage des Gebäudes des menschlichen Wissens sei, aber nicht das Gebäude selbst. Denn wir leben nicht in der Natur, sondern auch in der menschlichen Gesellschaft, und auch diese hat ihre Entwicklungsgeschichte und ihre Wissenschaft nicht minder als die Natur. Es handelt sich also darum, die Wissenschaft von der Gesellschaft, d. h. den Inbegriff der sogenannten historischen und philosophischen Wissenschaften mit der materialistischen Grundlage in Einklang zu bringen und auf ihr zu rekonstruieren. Dies aber war Feuerbach nicht vergönnt[2]«. Und nach einer Skizze seiner Geschichtstheorie im Anti-Dühring fügt Engels hinzu: »Hiermit war der Idealismus aus seinem letzten Zufluchtsort, aus der Geschichtsauffassung vertrieben, einer materi-

[1] Marx, a. a. O. Neue Zeit 21, I, S. 779. Merkwürdigerweise will M. Adler in diesen Worten eine Abweisung des Materialismus angedeutet finden (a. a. O. S. 97).

[2] Engels, L. Feuerbach S. 22.

alistische Geschichtsauffassung gegeben und den Weg gefunden, um das Bewußtsein der Menschen aus ihrem Sein statt wie bisher ihr Sein aus ihrem Bewußtsein zu erklären«[1].

Gilt es demnach, die innere Gesetzmäßigkeit der Geschichte nach materialistischen Grundsätzen abzuleiten, so liegt ein Einwand nahe. Fehlen nämlich jene Fäden, welche von den metaphysischen Annahmen herüberspielen, versagen die deduktiven Argumente, so scheint eine Darstellung der reinen Geschichtstheorie garnicht möglich, da sie ja Grund und Inhalt nur in dem Ablauf der wirklichen Geschichte haben, nur als angewandte, induktiv also, bewiesen und veranschaulicht werden könnte. Beispiele also, d. h. eigentümliche Neudeutungen vergangener Ereignisse, müßten doch in jedem Augenblicke herangezogen werden. Nur so erscheint es als möglich, ein klares Bild der neuen Auffassung zu erlangen und sie mit der bisherigen Tradition und den festgestellten Tatsachen in Einklang zu bringen. Ob zwar zugestanden werden muß, daß dieser Einwurf teilweise berechtigt ist, mitunter unumgänglich notwendig historische Daten zur Erläuterung heranzuziehen sind, daß also die Darstellung leidet, insofern den späteren Kapiteln, die den Hergang der Geschichte im marxistischen Sinne kurz skizzieren sollen, vorgegriffen werden muß, — trotzdem ist an der Trennung der Theorie und der Anwendung festzuhalten. Denn Marx und Engels selbst haben zu wiederholten Malen reine Formulierungen ihrer geschichtsphilosophischen Ansichten gegeben, und daß dies logisch berechtigt war, beweist der einfache Gedanke, daß hier zwischen theoretischer und praktischer Betrachtungsweise doch nur ein quantitativer Unterschied ist. Reine Theorie ist ja doch die, die die verschiedene Gesetzmäßigkeit verschiedener Epochen außer acht läßt, und sich nur mit den allgemeinsten Bedingungen beschäftigt, die allen historischen Abschnitten gemeinsam sind[2]. Die Schwierigkeit, die aus der Fluctuation der Grenzen erwachsen, hat dazu geführt, daß man vielfach — so besonders Stammler — in der materialistischen Geschichtsauffassung eine bloße Forschungsmethode sieht[3];

[1] Engels, Antidühring S. 12.

[2] Nach Kautsky (Was will und kann die materialistische Geschichtsauffassung leisten, Neue Zeit 15, I, S. 228 f.) hat sie es zu tun nicht mit dem allgemein Menschlichen, sondern nur mit dem Historisch Besonderen. Hier fällt aber der Gedanke des historischen Materialismus überhaupt, der »Leitfaden«, wie Marx sagt, zu Unrecht aus.

[3] So Stammler, Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung, 2. Aufl., 1906, S. 18, 68 f. u. a.; Bernstein, Kritisches Zwischenspiel, Neue Zeit 16, I, S. 774; Kellers-Kranz, Neue Zeit 19, II, S. 690; Mehring, Geschichte der Sozialdemokratie, 2. Aufl., IV, S. 353. Dagegen Cunow, Neue Zeit 17, II, S. 591.

indem man sie bezeichnet als den allein möglichen Ausgangspunkt des Historikers, als eine Erkenntnisbedingung des sozialen Lebens, ohne die sein Stoff nicht begriffen werden könne, streicht man jede Beziehung zu einer Gesetzmäßigkeit des Inhaltes überhaupt. Der Streit hierüber ist müßig; denn jeder methodologische Gesichtspunkt bedingt durch die Begriffsbildung eine bestimmte Erkenntnis des Gegenstandes. Da, wie gesagt, die Theorie und ihre praktische Anwendung nicht qualitativ verschieden sind, so scheint die Aufwerfung der Frage nur subjektiv bedingt durch den verschiedenen Zweck des Autors; für die Anhänger der bloßen Methode ist maßgebend eine rein soziologische Problemstellung, vielfach auch das Bemühen, aus den starren Banden des Systems herauszukommen, während die Gegner den unmittelbaren Geschichtsverlauf im Auge haben. Wenn also im folgenden die reine Theorie der materialistischen Geschichtsauffassung dargestellt werden soll, so bezieht sich dies auf die behauptete Grundlage der Geschichte und die Form ihrer gesetzmäßigen Entwicklung.

Die erste Ursache, die es möglich und notwendig macht, einen solchen Zusammenhang zu erforschen, ist die gesellschaftliche Natur des Menschen; seine Losreißung vom Tierreiche hatte zur Folge »ein mit dem Auftreten des fertigen Menschen neu hinzutretendes Element — die Gesellschaft«[1]. »Der Mensch«, sagt Marx »ist im wörtlichen Sinne ein ζῶον πολιτικόν, nicht nur ein geselliges Tier, sondern auch ein Tier, das nur in der Gesellschaft sich vereinzeln kann«[2]. »Da er (der Mensch) weder mit einem Spiegel auf die Welt kommt, noch als Fichtescher Philosoph: Ich bin ich, bespiegelt sich der Mensch zuerst in einem anderen Menschen. Erst durch die Beziehung auf den Menschen Paul als seinesgleichen, bezieht sich der Mensch Peter auf sich selbst als Mensch[3]«.

Das Geheimnis der hierdurch entstehenden Abhängigkeitsbeziehungen gilt es also zu enthüllen.

Ehe aber diese Aufgabe begonnen wird, ist das Problem sozusagen einzukreisen. Es gilt zwar Gesetze, mithin Notwendigkeiten der Geschichte aufzufinden, aber die Ansicht bleibt, daß die Menschen mit Be-

---

[1] Engels, Der Anteil ... Neue Zeit 14, II, S. 549.

[2] Marx, Einleitung zu einer Kritik ... Neue Zeit 21, I, S. 711.

[3] Marx, Kapital I, S. 19, Anm. 18. M. Adler sieht in diesen Worten sogar eine Vorwegnahme von Avenarius' Introjektionslehre (a. a. O. S. 377). Wir werden noch sehen, daß Marx' sozialwissenschaftliche Erkenntnislehre nichts mit der Erkenntnistheorie gemeinsam hat noch haben will: aus jenen Worten spricht Feuerbachs Gattungsbegriff.

wußtsein ihre Geschichte machen. Der Unterschied zur Natur, insbesondere zum Tierreich erscheint sogar mitunter als eine qualitative Grenze, die sich mit dem absoluten Monismus garnicht vertragen will. So behauptet Marx: »Eine Spinne verrichtet Operationen, die dem des Webers ähneln, und eine Biene beschämt durch den Bau ihrer Wachszellen manchen menschlichen Baumeister. Was aber von vornherein den schlechtesten Baumeister vor der besten Biene auszeichnet, ist, daß er die Zelle in seinem Kopf gebaut hat, bevor er sie in Wachs baut. Am Ende des Arbeitsprozesses kommt ein Resultat heraus, das beim Beginn desselben schon in der Vorstellung des Arbeiters, also schon ideell vorhanden war. Nicht, daß er nur eine Formveränderung des Natürlichen bewirkt, er verwirklicht im Natürlichen zugleich seinen Zweck, den er weiß, der die Art und Weise seines Tuns als Gesetz bestimmt und dem er seinen Willen unterordnen muß. Und diese Unterordnung ist kein vereinzelter Akt. Außer der Anstrengung der Organe, die arbeiten, ist der zweckmäßige Wille, der sich als Aufmerksamkeit äußert, für die ganze Dauer der Arbeit erheischt[1]«. »Die Menschen machen ihre eigene Geschichte«[2], heißt es an anderer Stelle[3], »aber sie machen sie nicht aus freien Stücken, nicht unter selbst gewählten, sondern unter unmittelbar vorgefundenen, gegebenen und überlieferten Umständen«. Ähnlich hält Engels den Gegensatz zur Natur fest: »In der Geschichte der Gesellschaft sind die Handelnden lauter mit Bewußtsein begabte, mit Überlegung oder Leidenschaft handelnde, auf bestimmte Zwecke hinarbeitende Menschen; nichts geschieht ohne bewußte Absicht, ohne gewolltes Ziel. . . . Die Menschen machen ihre Geschichte, wie diese auch immer ausfalle, indem jeder seine eigenen bewußt gewollten Zwecke verfolgt und die Resultate dieser vielen in verschiedenen Richtungen agierenden Willen und ihrer mannigfachen Einwirkungen auf die Außenwelt ist eben die Geschichte«[4]. In einem Briefe aus dem Jahre 1890 formuliert Engels so: »Wir machen unsere Geschichte selbst, aber erstens unter sehr bestimmten Voraussetzungen und Bedingungen. . . . Zweitens aber macht sich die Geschichte so, daß das Endresultat stets aus den Konflikten vieler Einzelwillen hervorgeht, wovon jeder wieder durch eine Menge besonderer Lebensbedingungen zu dem gemacht wird, was er ist; es sind also unzählige einander durchkreuzende Kräfte, eine un-

[1] Marx, Kapital I, S. 140.
[2] Vgl. auch die Zustimmung zu Vicos gleichlautendem Satze Kapital I, S. 335, Anm. 89.
[3] Marx, Der 18. Brumaire des Louis Bonaparte, 3. Aufl., S. 7.
[4] Engels, L. Feuerbach S. 44.

endliche Gruppe von Kräfteparallelogrammen, daraus eine Resultante, — das geschichtliche Ergebnis — hervorgeht, die selbst wieder als das Produkt einer als Ganzes bewußtlos und willenlos wirkenden Macht angesehen werden kann. Denn was jeder einzelne will, wird von jedem anderen verhindert, und was herauskommt, ist etwas, was keiner gewollt hat« [1].

Dies ist also der psychologische Vordergrund, der sich der geschichtlichen Betrachtung bietet; Zweckbewußte Menschen, die in ihrem ganzen Sein voneinander abhängig sind. So ist denn hiermit das Problem der Geschichtsauffassung nicht erschöpft. »Einerseits haben wir gesehen, daß die in der Geschichte tätigen vielen Einzelwillen meist ganz andere als die gewollten — oft geradezu die entgegengesetzten — Resultate hervorbringen, ihre Beweggründe also ebenfalls für das Gesamtergebnis nur von untergeordneter Bedeutung sind. Andererseits fragt es sich weiter, welche treibenden Kräfte wieder hinter diesen Beweggründen stehen, welche geschichtlichen Ursachen es sind, die sich in den Köpfen der Handelnden zu solchen Beweggründen umformen«. Diese Frage, fährt Engels fort, habe sich der alte Materialismus nie vorgelegt; auf geschichtlichem Gebiete ist er sich selbst untreu geworden, »weil er die dort wirksamen ideellen Triebkräfte als letzte Ursachen hinnimmt, statt zu untersuchen, was denn hinter ihnen steht, was die Triebkräfte dieser Triebkräfte sind«. Der Unterschied der menschlichen Psyche zur Natur kann nichts ändern »an der Tatsache, daß der Lauf der Geschichte durch innere allgemeine Gesetze beherrscht wird. . . . Wo auf der Oberfläche der Zufall sein Spiel treibt, da wird er stets durch innere verborgene Gesetze beherrscht, und es kommt darauf an, diese Gesetze zu entdecken« [2].

Bei der nun im Folgenden zu beobachtenden Form der Darstellung entsinne sich der Leser des in der Einleitung Gesagten, daß er nämlich dem Autor vertrauen muß, daß die leitende Idee erst post festum nach erkanntem Zusammenhang gerechtfertigt wird. In Kapitel IV sind mit Absicht Marx' Beziehungen zu Comte übergangen worden, und doch sind sie eigentümlicher und interessanter Art. Comte wird von Marx einmal, in der Heiligen Familie, flüchtig, in den späteren Schriften überhaupt nicht erwähnt; er scheint also mit dem Cours positiviste unbekannt gewesen zu sein. An inneren Gründen tritt hinzu, daß er in der Richtung seines

---

[1] Brief vom 21. September 1890. Der sozialistische Akademiker, 1895, S. 351; abgedruckt ferner bei Woltmann, a. a. O. S. 240 ff. und Dokumente des Sozialismus II, S. 71 ff.

[2] Engels, L. Feuerbach S. 44 f.

Werdegangs von dem großen Positivisten nichts lernen konnte; denn daß es einen gesetzmäßigen Zusammenhang der Geschichte gibt, der eine auch bei Comte ideologisch gefaßte Eingliederung in Epochen ermöglicht, das hatte ihn ebensogut Hegel gelehrt. Trotzdem ergeben sich manche Parallelen. Einmal ist der Marxismus seinem innersten Wesen nach Diesseitigkeitslehre; »wenn wir«, sagt Engels, ». . . die Grundsätze des Seins aus dem, was ist, ableiten, so brauchen wir dazu keine Philosophie, sondern positive Kenntnisse der Welt und was in ihr vorgeht« [1]. Aber auch Comtes Gliederung der Soziologie findet sich bei Marx wieder. Comte unterscheidet die soziale Statik, welche gesellschaftliche Zustände untersucht und dabei die Abhängigkeit der einzelnen Glieder voneinander aufweist, und die soziale Dynamik, als die Untersuchung des zeitlichen Fortganges, der Gesetze des Fortschrittes [2]. Mit einer geringen Verschiebung der Wortbedeutungen ist die gleiche Einteilung bei Marx zu finden; man wird sehen, daß dieser Gesichtspunkt zur Interpretation der Marx'schen Gedankenwelt von fundamentaler Bedeutung ist. Einmal ist der Aufbau aller Wirklichkeiten des Lebens ein gesetzmäßiger; über einer letzten Tatsache erhebt sich in systematischer Verknüpfung eine Stufenfolge des Seins, das deswegen von der bedingenden Ursache abhängig bleibt; der inneren wirklichen Bewegung tritt eine Scheinbewegung zur Seite. Aber das Rad der Geschichte steht nie still; die soziale Dynamik behauptet, daß der Aufbau von seiner Grundlage aus sich nach gleichfalls bestimmten Gesetzen ununterbrochen fortbewegt; die Form gilt es zu gewinnen, die allen Veränderungen immanent ist und in letzter Instanz einen bloßen Spezialfall der Gesetzlichkeit des Weltganzen bildet. So scheiden sich für den Geschichtsphilosophen Epochen der Übereinstimmung und der Differenz, die im anschaulichen Leben vielfach ineinander übergehenden, ohne jede feste Grenzlinien fluktuierenden Strömungen sind nur so analysierbar. Zuerst also ist der soziale Aufbau in seinem System selbst darzustellen, alsdann die Gesetze seiner Veränderung.

---

[1] Engels, Antidühring S. 23. Wir wiesen oben darauf hin, daß dieser Positivismus bereits von Saint-Simon ausgesprochen wurde. (S. 61.)

[2] Auch dieser Gedanke geht insofern auf Saint-Simon zurück, als nach ihm der Wechsel der bestimmenden Lebensanschauung gesetzmäßig verläuft und die Epochen des einheitlichen Grundtons durch Übergangsperioden »sozialer Krisen« verbunden sind. Über Comtes Verhältnis zu Saint-Simon vgl. die überzeugenden Darlegungen bei Muckle, a. a. O. S. 252—78. Wir werden später sehen, welche Unebenheiten durch die sich so kreuzenden Motive in die Geschichtsauffassung des Marxismus hineingetragen werden.

Zehntes Kapitel.

Erster Teil der materialistischen Geschichtsauffassung. Soziale Statik.

Die Grundlage der Gesellschaft bildet die Ökonomie. Als das Resultat seiner Untersuchungen bezeichnet Marx dies, »daß Rechtsverhältnisse wie Staatsformen weder aus sich selbst zu begreifen sind, noch aus der sogenannten allgemeinen Entwicklung des menschlichen Geistes, sondern vielmehr in den materiellen Lebensverhältnissen wurzeln, deren Gesamtheit Hegel nach dem Vorgang der Engländer und Franzosen des 18. Jahrhunderts unter dem Namen ‚Bürgerliche Gesellschaft' zusammenfaßt, daß aber die Anatomie der bürgerlichen Gesellschaft in der politischen Ökonomie zu suchen sei«[1]. So glaubt Marx den ursprünglichen Dualismus, mit dem er in der Heiligen Familie Industrie und Naturwissenschaft als das Bedingende der Geschichte behauptet hatte, überwunden zu haben; folgende Formulierungen seiner Geschichtstheorie sind als reif anzusehen.

Die nach der eigenen Aussage der Autoren 1845 fertig gestellte Lehre hat Marx zuerst gegen Proudhon verwandt; hier polemisiert er gegen ihn: »Fragt man sich endlich, um Prinzipien wie Geschichte zu retten,: Warum dieses Prinzip sich gerade im 11. und 18. Jahrhundert und nicht in irgendeinem anderen offenbart hat, so sieht man sich notwendigerweise gezwungen, im einzelnen zu untersuchen, welches die Menschen des 11. und 18. Jahrhunderts waren, welche ihre jedesmaligen Bedürfnisse, ihre Produktivkräfte, ihre Produktionsweise, die Rohstoffe ihrer Produktion, welches endlich die Beziehungen von Mensch zu Mensch waren, die aus allen diesen Existenzbedingungen hervorgingen. Alle diese Fragen ergründen, heißt das nicht, die wirkliche, profane Geschichte der Menschen eines jeden Jahrhunderts erforschen, diese Menschen darstellen, wie sie in einem Verfasser und Schausteller ihres eigenen Dramas waren?[2]« Während das kommunistische Manifest entsprechend seiner Aufgabe als Programm des Kommunistenbundes fast ausschließlich Anwendungen der Geschichtsauffassung auf die heutigen Verhältnisse enthält, bringt Marx' nächste Schrift, die nach langem Schweigen (s. S. 90 f.) veröffentlichte Kritik der politischen Ökonomie aus dem Jahre 1859 im Vorwort die wohl als klassisch geltenden Worte: »In der gesellschaftlichen

[1] Marx, Vorwort zur Kritik der politischen Ökonomie X f.
[2] Marx, Elend der Philos. S. 97.

Produktion ihres Lebens gehen die Menschen bestimmte notwendige von ihrem Willen unabhängige Verhältnisse ein, Produktionsverhältnisse, die einer bestimmten Entwicklungsstufe ihrer materiellen Produktivkräfte entsprechen. Die Gesamtheit dieser Produktionsverhältnisse bildet die ökonomische Struktur der Gesellschaft, die reale Basis, worauf sich ein juristischer und ein politischer Überbau erhebt, und welcher bestimmte gesellschaftliche Bewußtseinsformen entsprechen. Die Produktionsweise des materiellen Lebens bedingt den sozialen, politischen und geistigen Lebensprozeß überhaupt. Es ist nicht das Bewußtsein der Menschen, das ihr Sein, sondern umgekehrt ihr gesellschaftliches Sein, das ihr Bewußtsein bestimmt«[1]. Eigentümlich anders lautet dagegen die an das Lebensende fallende Erklärung im letzten Bande des »Kapital«; hier sagt Marx: »Die spezifisch ökonomische Form, in der unbezahlte Mehrarbeit aus den unmittelbaren Produzenten ausgepumpt wird, bestimmt das Herrschafts- und Knechtschaftsverhältnis, wie es unmittelbar aus der Produktion selbst hervorwächst und seinerseits bestimmend auf sie zurückwirkt. Hierauf gründet sich die ganze Gestaltung des ökonomischen, aus den Produktionsverhältnissen selbst hervorwachsenden Gemeinwesens und damit zugleich seine spezifische politische Gestalt. Es ist jedesmal das unmittelbare Verhältnis der Eigentümer der Produktionsbedingungen zu den unmittelbaren Produzenten — ein Verhältnis, dessen jedesmalige Form stets naturgemäß einer bestimmten Entwicklungsstufe der Art und Weise der Arbeit und daher ihrer gesellschaftlichen Produktivkraft entspricht — worin wir das innerste Geheimnis, die verborgene Grundlage der ganzen gesellschaftlichen Konstruktion und daher auch der politischen Form des Souveränitäts- und Abhängigkeitsverhältnisses, kurz der jedesmaligen spezifischen Staatsform finden«[2]. Gegenüber diesen Formulierungen von Marx selbst, die aus zahllosen kleineren Bemerkungen zu ergänzen sind, gibt es nun noch verschiedene Interpretationen von Engels, die selbständig genug sind, um eine wesentliche Beachtung zu verdienen. Denn gewiß ist im allgemeinen die Selbstdarstellung richtig, nach der, wie Engels verschiedentlich mit Bereitwilligkeit zugestanden hat, Marx der eigentliche Urheber der Theorie gewesen ist; indessen hat sich auch Engels — wie denn solche Auffassungen durch die Entwicklung der Zeitverhältnisse und der Problemlage bedingt waren (vgl. die einleitenden Kapitel) — durchaus selbständig nach einem historischen Materialismus hinbewegt; ihm fehlte nur die Gabe großzügiger und scharfsinniger

[1] Marx, Vorwort zur Kritik der politischen Ökonomie XI.
[2] Marx, Kapital III, 2, S. 324 f.

Durchdringung[1]. Wie Engels in der »Lage der arbeitenden Klassen in England« zuerst die Bedeutsamkeit der Tatsachen betonte, so hat er sich auch später bei vielfacher Gelegenheit gegenüber dem konstruktiven Monismus des Marxschen Denkens bemüht, die Geschichtstheorie zu verdeutlichen und in concreto zu veranschaulichen; ging auch die begriffliche Schärfe seines abstrakt gerichteten Freundes verloren, so vermochte er vielleicht der Fülle des Lebens um so gerechter zu werden. Ein ganz anderer Geist verrät sich zu Anfang des Satzes: »Die neuen Tatsachen zwangen dazu, die ganze bisherige Geschichte einer neuen Untersuchung zu unterwerfen, und da zeigte es sich, daß alle bisherige Geschichte die Geschichte von Klassenkämpfen war, daß diese einander bekämpfenden Klassen der Gesellschaft jedesmal Erzeugnisse sind der Produktions- und Verkehrsverhältnisse, mit einem Worte der ökonomischen Verhältnisse ihrer Epoche; daß also die jedesmalige ökonomische Struktur der Gesellschaft die reale Grundlage bildet, aus der der gesamte Überbau der rechtlichen und politischen Einrichtungen sowie der religiösen, philosophischen und sonstigen Vorstellungsweise eines jeden geschichtlichen Zeitabschnittes in letzter Instanz zu erklären sind«. »Die materialistische Anschauung der Geschichte geht von dem Satz aus, daß die Produktion und nächst der Produktion der Austausch ihrer Produkte die Grundlage aller Gesellschaftsordnung ist; daß in jeder geschichtlich auftretenden Gesellschaft die Verteilung der Produkte und mit ihr die soziale Gliederung in Klassen und Stände sich danach richtet, was und wie produziert wird und wie das Produzierte ausgetauscht wird[2].« Ähnlich behauptet Engels in der Vorrede zur dritten Auflage (1885) von Marx 1852 erschienener Schrift »Der 18. Brumaire des Louis Bonaparte«: »Es war gerade Marx, der das große Bewegungsgesetz der Geschichte zuerst entdeckt hatte, das Gesetz, wonach alle geschichtlichen Kämpfe, ob sie auf politischem, religiösem, philosophischem oder sonst ideologischem Gebiet vor sich gehn, in der Tat nur der mehr oder weniger deutliche Ausdruck von Kämpfen gesellschaftlicher Klassen sind, und daß die Existenz und damit auch die Kollisionen dieser Klassen wieder bedingt sind durch den Entwicklungsgrad ihrer ökonomischen Lage, durch die Art und Weise ihrer Produktion

[1] Vgl. Kommunistisches Manifest, Vorrede, II, S. 18; Engels, L. Feuerbach S. 36 f., Anm.; Antidühring XII. Mit bewunderungswürdiger Selbstbescheidung sagt Engels: »Was Marx geleistet, hätte ich nie fertig gebracht. Marz stand höher, sah weiter, überblickte mehr und rascher als wir anderen alle. Marx war ein Genie, wir anderen höchstens Talente. Ohne ihn wäre die Theorie heute bei weitem nicht das, was sie ist. Sie trägt daher auch mit Recht seinen Namen.«

[2] Engels, Antidühring S. 12, 286.

und ihres dadurch bedingten Austausches. Dies Gesetz . . . hat für die Geschichte dieselbe Bedeutung wie das Gesetz von der Verwandlung der Energie für die Naturwissenschaft« [1]. In einer biographischen Skizze über Marx im Brackeschen Volkskalender für 1878 preist Engels seinen Freund folgendermaßen: »Die erste der wichtigsten Entdeckungen, mit denen Marx seinen Namen in die Geschichte der Wissenschaft eingeschrieben hat, ist die durch ihn vollzogene Umwälzung in der Auffassung der gesamten Weltgeschichte. . . . . Marx wies nach, daß die ganze bisherige Geschichte eine Geschichte von Klassenkämpfen ist, daß es sich in all den vielfachen und verwickelten politischen Kämpfen nur um die gesellschaftliche und politische Herrschaft von Gesellschaftsklassen handelt, um die Behauptung der Herrschaft seitens älterer, um die Erringung der Herrschaft seitens neu emporkommender Klassen. Wodurch aber entstehen und wie bestehen wieder diese Klassen? Durch die jedesmaligen, materiellen grobsinnlichen Bedingungen, unter denen die Gesellschaft zu einer gegebenen Zeit ihren Lebensunterhalt produziert und austauscht . . . Von diesem Gesichtspunkt aus erklären sich alle geschichtlichen Erscheinungen — bei genügender Kenntnis der jedesmaligen ökonomischen Gesellschaftslage, die freilich unseren Geschichtsschreibern von Fach total abgeht — aufs einfachste; und ebenso erklären sich höchst einfach die Vorstellungen und Ideen einer jeden Geschichtsperiode aus den wirtschaftlichen Lebensbedingungen und den von diesen wieder bedingten gesellschaftlichen und politischen Verhältnissen dieser Periode. Die Geschichte war zum ersten Male auf ihre wirkliche Grundlage gestellt; die handgreifliche, aber bisher total übersehene Tatsache, daß die Menschen vor allem essen, trinken, wohnen und sich kleiden, also arbeiten müssen, ehe sie sich um die Herrschaft streiten, Politik, Religion, Philosophie usw. treiben können — diese handgreifliche Tatsache kam jetzt endlich zu ihrem geschichtlichen Recht« [2].

Einmal infolge des Umstandes, daß diese geschichtsphilosophischen Äußerungen zeitlich um ein halbes Jahrhundert auseinanderliegen, sodann ferner infolge des auch sachliche Unterschiede bedingenden Gegensatzes beider Persönlichkeiten, ist die unverkennbare Differenz der zitierten Stellen erklärlich; trotzdem soll im folgenden versucht werden, aus ihnen ein möglichst einheitliches Bild der materialistischen Statik zu gewinnen. Dagegen möchte ich folgende Interpretationen von vornherein ausschalten, da sie offenkundig in unversöhnlichem Widerspruch zu der sonstigen

[1] Engels, a. a. O. IV.
[2] Abgedruckt bei Liebknecht, Karl Marx zum Gedächtnis, 1896, S. 21—23.

Behauptung stehen. Hierzu gehört einmal die Formulierung, die Engels seiner Theorie gegeben hat in dem Bemühen, Morgans urkommunistische Ideen für seine Auffassung zu verwerten und mit ihr in Einklang zu bringen; hier sagt er: »Nach der materialistischen Auffassung ist das in letzter Instanz bestimmende Moment in der Geschichte die Produktion und Reproduktion des unmittelbaren Lebens. Diese ist aber selbst wieder doppelter Art. Einerseits die Erzeugung von Lebensmitteln, von Gegenständen der Nahrung, Kleidung, Wohnung und den dazu erforderlichen Werkzeugen; andererseits die Erzeugung von Menschen selbst, die Fortpflanzung der Gattung. Die gesellschaftlichen Einrichtungen, unter denen die Menschen einer bestimmten Geschichtsepoche und eines bestimmten Landes leben, werden bedingt durch beide Arten der Produktion: durch die Entwicklungstufe einerseits der Arbeit, andererseits der Familie« [1]. Es ist offenbar, daß hier die Geschlechtsverhältnisse als ein völlig neuer Faktor hinzugekommen sind; die Erzeugung von Menschen ist der übrigen Produktion unharmonisch koordiniert. Ebenso sind die Worte außer Acht zu lassen, die Engels am Grabe Marx' zu seinen Ehren gesprochen hat: «Wie Darwin das Gesetz der Entwicklung der organischen Natur, so entdeckte Marx das Entwicklungsgesetz der menschlichen Geschichte: die bisher unter ideologischen Überwucherungen verdeckte einfache Tatsache, daß die Menschen vor allen Dingen essen, trinken, wohnen und sich kleiden müssen, ehe sie Politik, Wissenschaft, Kunst, Religion usw. treiben können, daß also die Produktion der unmittelbaren Lebensmittel und damit die jedesmalige ökonomische Entwicklungsstufe eines Volkes oder eines Zeitabschnittes die Grundlage bildet, aus der sich die Staatseinrichtungen, die Rechtsanschauungen, die Kunst und selbst die religiösen Vorstellungen des betreffenden Menschen entwickelt haben und aus der sie daher auch erklärt werden müssen — nicht, wie bisher geschehen, umgekehrt« [2]. Hier ist wenigstens im ersten Teil des Satzes wie auch in der obigen Formulierung im Brackeschen Volkskalender die Gefahr gegeben, daß die materialistische Geschichtsauffassung zu der Trivialität des Primum vivere, deinde philosophari herabsinkt [3]; gerade ihr eigentliches Charakteristikum, die systematische, nicht bloß genetische Verknüpfung der ökonomischen Grundlage und des Überbaus fehlt in solchen Äußerungen.

---

[1] Engels, Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staates VIII. 10. Aufl.

[2] Abgedruckt bei Masaryk, Die philosophischen und soziologischen Grundlagen des Marxismus S. 103.

[3] Offenbar durch Engels Worte verführt, hält Toennis dies für das Wesentliche der Geschichtsphilosophie von Marx. (Archiv für Geschichte der Philosophie VII, 1894, S. 509—11.)

Gerade aber in dieser Verbindung und Trennung stimmen alle übrigen der angeführten Aussprüche überein. Die eigentliche Wurzel der Geschichte, in ihrer allgemeinsten Fassung als Produktionsweise des materiellen Lebens, als Produktionsbedingungen bezeichnet, wird in der Wissenschaft der politischen Ökonomie erfaßt; sie ist nach Engels »die Wissenschaft von den Bedingungen und Formen, unter denen die verschiedenen menschlichen Gesellschaften produziert und ausgetauscht, und unter denen sich demgemäß jedesmal die Produkte verteilt haben«[1]. Die Darstellung der sozialen Statik hat demnach eine dreifache Aufgabe: einmal die Grundlage selbst zu analysieren und hier vom Allgemeinen zum Speziellen herabsteigend das sie letzthin selbst wiederum Bedingende aufzusuchen; alsdann ist der Aufbau über der materiellen Basis und zuletzt die Rückwirkung des Über- auf den Unterbau klarzulegen.

§ 1. Der ökonomische Unterbau.

Die Methode der politischen Ökonomie ist demnach die Methode für alles Begreifen der Geschichte überhaupt. Hier nun handelt es sich nicht um die dialektische Methode, welche ausschließlich auf die Formveränderung alles Wirklichen sich erstreckt, auch nicht um die Idee der materialistischen Geschichtsauffassung selbst, falls man sie nach dem oben erwähnten Sprachgebrauch als Methode bezeichnet. Vielmehr gilt es hier einen Ausgangspunkt κατ' ἐξοχήν zu gewinnen, nach dem das Mannigfaltige aller wirtschaftlichen Erscheinungen unter einem obersten Begriff richtig erfaßt werden kann. Denn dies ist nach Marx das »Werk der Wissenschaft, die sichtbare, bloß erscheinende Bewegung auf die innere wirkliche Bewegung zu reduzieren[2].« In den wirtschaftlichen Tatsachen selbst ist also eine Erscheinung und ein ihr zugrunde liegendes geheimes agens zu unterscheiden. »Und dann,« sagt Marx gelegentlich, »glaubt der Vulgär eine große Entdeckung zu machen, wenn er der Enthüllung des inneren Zusammenhangs gegenüber darauf pocht, daß die Sachen in der Erscheinung anders aussehen. In der Tat, er pocht darauf, daß er an dem Scheine festhält, und ihn als letztes nimmt. Wozu dann überhaupt eine Wissenschaft?[3]« »Die Vulgärökonomie«, heißt es an anderer Stelle, ». . . pocht hier wie überall auf den Schein gegen das Gesetz der Erscheinung. Sie glaubt im Gegensatz zu Spinoza, daß die Unwissenheit ein hinreichender Grund ist«[4]. Wie ist nun die innere Bewegung zu

[1] Engels, Antidühring S. 153.
[2] Marx, Kapital III, 1, S. 297.
[3] Marx, Briefe an Dr. Kugelmann (1868). Neue Zeit 20, II, S. 222.
[4] Marx, Kapital I, S. 271. Man beachte die fast wörtliche Übereinstim-

fassen, die hinter der Erscheinung steht? In Kapitel VII hörten wir, daß die Untersuchung sich immer auf das Typische, d. h. das begrifflich Allgemeine zu erstrecken habe; das hiervon abweichende fällt wie bei Hegel ein vom Substantiellen Verschiedenes überhaupt aus. Dieser übrigens nur von Marx, nicht von Engels ausgesprochene Gedanke rückt seine Beziehungen zu Hegel ins hellste Licht; eben dadurch, daß beider Blickpunkt immer nur auf die allgemeinsten Bedingungen einer Epoche gerichtet ist, ermöglichen sie es sich, ganze Jahrhunderte durch ein Schlagwort zu charakterisieren und alsdann aus dem Begriff des Alten das Neue analytisch abzuleiten. Hierdurch kam es, daß Marx die Theorie der Abstraktion, die er in der Polemik gegen Hegel und Proudhon gewonnen hatte, alsbald vergaß und bei der Neubelebung der dialektischen Methode an Stelle einer kontinuierlichen Bewegung Kapitalismus und Sozialismus als gesonderte Wesen gegeneinander ausspielte; so kommt in das System, das nur Bewegung und Bewegtes anerkennen will, ein starrer Dogmatismus, der, wie später zu zeigen sein wird, auf einen Begriffsrealismus zurückgeht. Soweit ist also die innere Bewegung dahin zu bestimmen: sie ist nur als eine begriffliche zu gewinnen. Aber damit begnügt sich Marx nicht. Die Methode der politischen Ökonomie muß einen obersten Begriff haben, unter dem alles Mannigfache der Erscheinungen überhaupt subsumiert werden kann. Dieser Begriff ist — wie die obigen Bestimmungen des Menschen als eines ausschließlichen ζῶον πολιτικόν erwarten lassen — der der Gesellschaft oder, wie Marx hierfür auch sagt, der der Bevölkerung. Dieser Begriff ist seinem Wesen nach konkret, weil er Einheit des Mannigfaltigen ist; die wissenschaftliche Methode ist demnach, von dem Abstrakten zu ihm aufzusteigen. Dieser echt Hegelsche Gedanke ist von Marx in dem schon erwähnten Aufsatz aus dem Jahre 57 »Einleitung zur Kritik der politischen Ökonomie« ausgesprochen worden; die im Verhältnis zu den früheren Werken gänzlich unvermittelte Annahme einer der wichtigsten Be-

---

mung dieser Wendungen mit Kantischen. Was Marx den Vulgärökonomen, warf Kant den Popularphilosophen vor, daß sie die Erscheinungen für Sachen an sich selbst nähmen. Und doch haben dieselben Worte einen ganz anderen Bedeutungsinhalt. Marx ist Materialist; ein hinter den Erscheinungen Stehendes nimmt er nur für die Geschichte an; das zu Grunde liegende sind ihm Bewegungsgesetze. Kant behauptet dagegen einen Phänomenalismus der Außen- und Innenwelt; die Dinge an sich sind ihm notwendig unbekannte Gegenstände. Trotzdem ist eine historische Beziehung vorhanden, vermittelt durch die speculative Philosophie, die in der Deduktion des mundus intelligibilis schließlich in Hegels Geschichtsphilosophie ausläuft, worauf dann die materialistisch-ökonomische Umstülpung durch Marx erfolgt.

stimmungen der Hegelschen Philosophie rechtfertigt mit Fug die oben ausgesprochene Vermutung, daß das langjährige erneute Studium in London für Marx zugleich eine Rückkehr zu Hegel bedeutet. Unter der Überschrift »Methode der politischen Ökonomie« schreibt er folgendes:

»Es scheint das Richtige zu sein, mit dem Realen und Konkreten der wirklichen Voraussetzung zu beginnen, als zum Beispiel in der Ökonomie mit der Bevölkerung, die die Grundlage und das Subjekt des ganzen gesellschaftlichen Produktionsaktes ist. Indes zeigt sich dies bei näherer Betrachtung als falsch. Die Bevölkerung ist eine Abstraktion, wenn ich z. B. die Klassen weglasse — . . . Fange ich also mit der Bevölkerung an, so wäre das eine chaotische Vorstellung des Ganzen, und durch nähere Bestimmung werde ich analytisch immer mehr auf einfachere Begriffe kommen; von dem vorgestellten Konkreten auf immer dünnere Abstrakte, bis ich bei den einfachsten Bestimmungen angelangt wäre. Von da an wäre nun die Reise wieder rückwärts anzutreten, bis ich endlich wieder bei der Bevölkerung anlangte, diesmal aber nicht als bei einer chaotischen Vorstellung eines Ganzen, sondern als einer reichen Totalität von vielen Bestimmungen und Beziehungen. Der erste Weg ist der, den die Ökonomie in ihrer Entstehung geschichtlich genommen hat . . . Sobald diese einzelnen Momente mehr oder weniger fixiert und abstrahiert waren, begannen die ökonomischen Systeme, die von dem einfachen, wie Arbeit, Teilung der Arbeit, Bedürfnis, Tauschwert, aufsteigen bis zum Staate, Austausch der Nationen und Weltmarkt. Die letztere ist offenbar die wissenschaftlich richtige Methode. Das Konkrete ist konkret, weil es die Zusammenfassung vieler Bestimmungen ist, also Einheit des Mannigfaltigen. Im Denken erscheint es daher als Prozeß der Zusammenfassung, als Resultat, nicht als Ausgangspunkt, obwohl es der wirkliche Ausgangspunkt und daher auch der Ausgangspunkt der Anschauung und der Vorstellung ist. Im ersten Wege wird die volle Vorstellung zu abstrakter Bestimmung verflüchtigt; im zweiten führen die abstrakten Bestimmungen zur Reproduktion des Konkreten im Wege des Denkens. Hegel geriet daher auf die Illusion, das Reale als Resultat eines sich in sich zusammenfassenden in sich vertiefenden und aus sich selbst bewegenden Denkens zu fassen, während die Methode, vom Abstrakten zum Konkreten aufzusteigen, nur die Art für das Denken ist, sich das Konkrete anzueignen, es als ein Konkretes geistig zu reproduzieren. Keineswegs ist es der Entstehungsprozeß aber des Konkreten selbst. Die einfachste ökonomische Kategorie, sage z. B. Tauschwert, unterstellt Bevölkerung, Bevölkerung produzierend in bestimmten Verhältnissen, auch gewisse Sorte von Familien oder Gemeinden oder Staats-

wesen. Er kann nie existieren außer als abstrakte einseitige Beziehung eines schon gegebenen konkreten und lebendigen Ganzen«[1].

So hat sich also Hegels konkreter Begriff auf einen einzigartigen reduziert, auf den der Bevölkerung, deren Einzelgestaltungen als Momente dieses einen lebendigen Ganzen erscheinen. Dies aber ist nach Marx' eigenen Worten der gewichtige Unterschied gegen Hegel: Die Ableitung des Konkreten aus dem Abstrakten habe sein Vorgänger als einen wirklichen Schöpfungsprozeß des Gedankens, als ein Reale aufgefaßt, Marx dagegen sieht in ihr nur eine Methode der gedanklichen Aneignung, die das Konkrete als ein bereits in der Anschauung Gegebenes voraussetzt. »Das reale Subjekt«, heißt es unmittelbar darauf, »bleibt nach wie vor außerhalb des Kopfes in seiner Selbständigkeit bestehen — solange sich der Kopf nämlich nur spekulativ verhält, nur theoretisch. Auch bei der theoretischen Methode (der politischen Ökonomie) muß daher das Subjekt, die Gesellschaft, als Voraussetzung stets der Vorstellung vorschweben«.

Marx fragt nun weiter, ob nicht die abstrakten Bestimmungen, als deren Inhalt die Gesellschaft erscheint, in der Wirklichkeit eine Geschichte haben, eine Stufenfolge, die das Abstraktere nicht nur als methodologisch, sondern auch als das historisch Frühere erkennen läßt. »Aber haben diese einfachen Kategorien,« fährt Marx in dem zitierten Aufsatz fort, »nicht auch eine unabhängige historische oder natürliche Existenz vor den konkreteren?« Er kommt zu dem Resultat: »Indes bliebe dann immer so viel, daß die einfachen Kategorien Ausdruck von Verhältnissen sind, in denen das unentwickeltere Konkrete sich realisiert haben mag, ohne noch die vielseitigere Beziehung oder das vielseitigere Verhältnis, das in der konkreten Kategorie geistig ausgedrückt ist, gesetzt zu haben, während das entwickeltere Konkrete dieselbe Kategorie als ein untergeordnetes Verhältnis beibehält. Geld kann existieren und hat historisch existiert, ehe Kapital existierte, ehe Banken existierten, ehe Lohnarbeiten existierten usw. Nach dieser Seite hin kann also gesagt werden, daß die einfachere Kategorie herrschende Verhältnisse eines unentwickelteren Ganzen oder untergeordnete Verhältnisse eines entwickelteren Ganzen ausdrücken kann, (Verhältnisse), die historisch schon Existenz hatten, ehe das Ganze sich nach der Seite entwickelte, die in einer konkreteren Kategorie ausgedrückt ist. Insofern entsprechen die Gesetze des abstrakten Denkens, das vom Einfachsten zum Kombinierten aufsteigt, dem wirklichen historischen Prozeß«[2]. So also auch bei Marx Hegels Be-

[1] Marx, Einleitung usw., Neue Zeit 21, I, S. 772 f.
[2] Marx, Einl., Neue Zeit 21, I, S. 774.

hauptung, daß die Abfolge der Kategorien der historischen Wirklichkeit entspricht; die einfachen oder abstrakten Kategorien existieren zeitlich vor allen anderen, sie sind eben wegen dieser Eigenschaft allen Epochen gemeinsam. Nur eine Einschränkung wird gemacht: Auch die abstrakteste Kategorie kann alle ihre Seiten nur in komplizierten Gesellschaftsgebilden entwickeln.

»So, obgleich die einfache Kategorie historisch existiert haben mag vor der konkreteren, kann sie in ihrer völligen internen und externen Entwicklung gerade nur kombinierten (?) Gesellschaftsformen angehören, während das Konkretere in einer weniger entwickelten Gesellschaftsform völlig entwickelt war«[1].

Nach dieser Methodenlehre braucht Marx also nur nach der abstraktesten Kategorie zu fragen; in ihr findet er notwendig das allgemeinste Gesetz für alle Zeiten, den Ausgangspunkt κατ' ἐξοχήν. Diese Kategorie ist die Arbeit, deren Analyse demnach die Eingangspforte für alle Ökonomik, demnach auch alle Geschichtswissenschaft bildet. In ihrer verschiedenen Leistungsfähigkeit, Produktivkraft oder Produktivität genannt, sieht der Marxismus den letzten Grund aller historischen Wirklichkeit wie die Notwendigkeit ihrer Veränderung. Die Arbeit hatte, wie wir sahen, den größten Anteil an der Menschwerdung des Affen; in diesem Sinne bezeichnet Engels seine Geschichtsphilosophie als »die neue Richtung, die in der Entwicklungsgeschichte der Arbeit den Schlüssel erkannte zum Verständnis der gesamten Geschichte der Gesellschaft[2]«.

---

[1] Marx, a. a. O. S. 775. Das Wort »kombiniert«, hinter das der Herausgeber ein Fragezeichen gesetzt hat, ist durchaus am Platze. Dunkel erscheint dagegen der Schlußsatz. Marx scheint sagen zu wollen, daß in früheren Epochen die Gesellschaft oder das Konkrete klarer und durchsichtiger war, während sie später in dem Maße, als die abstrakten Bestimmungen sich voll entwickelten, verworrener gestaltet wurde. Es würden diese Worte alsdann eine Annäherung an die im Kapital vollzogene Wendung bedeuten, nach der die heutige Gesellschaft die Erscheinungsform der abstrakten Kategorien ist. Über diese Rückkehr zu Hegels und Proudhons Begriffsrealismus später.

[2] Engels, L. Feuerbach S. 60. Unter Arbeit als wirtschaftlich-produktiver Tätigkeit versteht Marx nicht nur die Handarbeit, sondern auch die geistige Arbeit des Leiters; vgl. die Nachweise bei Sombart, Zur Kritik des ökonomischen Systems von Karl Marx, Brauns Archiv VII, S. 579 f. Am deutlichsten Kapital I, S. 472: »Wie im Natursystem Kopf und Hand zusammengehören, vereint der Arbeitsprozeß Kopfarbeit und Handarbeit. Später scheiden sie sich bis zum feindlichen Gegensatz . . . Mit dem kooperativen Charakter des Arbeitsprozesses selbst erweitert sich daher notwendig der Begriff der produktiven Arbeit und ihres Trägers, des produktiven Arbeiters. Um produktiv zu arbeiten, ist es nun nicht mehr nötig, selbst Hand anzulegen«. Eigentlich

Die Analyse der Arbeit und des Arbeitsprozesses ist indes keineswegs sehr durchscheinend. Um die Eigentümlichkeiten dieses Grundpfeilers voll zu würdigen, erinnern wir an Marx' Werdegang. Als er im Jahre 1845 von Feuerbachs anthropologischem Materialismus abfiel, schrieb er gegen ihn folgendes: »Feuerbach ist gezwungen, erstens von dem geschichtlichen Verlauf zu abstrahieren und das religiöse Gemüt für sich zu fixieren und ein abstrakt — isoliert — menschliches Individuum vorauszusetzen; zweitens kann bei ihm daher das menschliche Wesen nur als ‚Gattung', als innere stumme die vielen Individuen bloß natürlich verbindende Allgemeinheit gefaßt werden«[1]. Marx verfällt nun in Reaktion hiergegen in das andere Extrem, indem er zwar Feuerbachs Gattungsbegriff beibehält, aber als in positivem Sinne allein wirklichen Faktor ausschließlich die gesellschaftliche Allgemeinheit anerkennt; eine Wendung übrigens, die Feuerbachs Ansichten unmittelbar verwandt ist: sein Begriff der Allgemeinheit ist nicht, wie es Marx erschien, in natürlichem Sinne, sondern als abstrakte leere Gattungsbeziehung zu fassen. Indes ist bei Marx das Natürliche und Gesellschaftliche zu einer bedeutsamen und originellen Einheit erhoben, die über die Entwicklung des soziologischen Problems in der deutschen Philosophie hinausführend aus einer ganz anderen Richtung angeregt worden ist — nämlich der klassischen Arbeitswerttheorie. Erst dieser letzte Punkt ist der entscheidende geworden: einmal konnte erst so das Naturgegebene nach seiner Bedeutung festgestellt und zugleich auf diese Weise — und dies ist das Wichtigste — zwischen der Analyse der Arbeit und der Geschichtsphilosophie überhaupt die Brücke geschlagen werden.

Die von Ricardo ausgebildete und von allen Zeitgenossen Marx', besonders von Proudhon und Rodbertus geteilte Werttheorie beruhte auf einer radikalen Trennung von Gebrauchs- und Tauschwert; die Nutzbarkeit eines Dinges soll nicht der Maßstab des Tauschwertes sein. Mehr und mehr beginnen Ricardos Nachfolger diese Beziehung zwischen beiden Werten als eine feindliche, antinomische zu deuten[2]. So scheidet auch

---

künstlerische Arbeiten will er »der Natur der Sache nach« überhaupt ausgeschlossen haben. (Kap. III, 2, S. 292.)

[1] Marx, Thesen über Feuerbach bei Engels a. a. O. S. 61.

[2] Vgl. Ricardo, Grundsätze der Volkswirtschaft und Besteuerung. Sammlung sozialwissenschaftlicher Meister, herausg. von Waentig, 1905, S. 9 ff.; Proudhon, a. a. O. I, S. 77 f. Proudhon sieht in dieser Antinomie ein tiefes Geheimnis; »Es gibt für den dem Wertbegriff inhaftenden Widerspruch keine darlegbare Ursache noch eine mögliche Erklärung. Die Tatsache, von der ich rede, ist eine von denen, welche man ursprüngliche Tatsachen nennt« (S. 78).

Marx: »Die Nützlichkeit eines Dinges macht es zum Gebrauchswert ... Gebrauchswerte bilden den stofflichen Inhalt des Reichtums, welches immer seine gesellschaftliche Form sei. In der von uns zu betrachtenden Gesellschaftsform bilden sie zugleich die stofflichen Träger des Tauschwertes. Der Tauschwert erscheint zunächst als das quantitative Verhältnis, die Proportion, worin sich Gebrauchswerte einer Art gegen Gebrauchswerte anderer Art austauschen, ein Verhältnis, das beständig mit Zeit und Art wechselt«[1].

»Der Gebrauchswert hat nur Wert für den Gebrauch und verwirklicht sich nur im Prozeß der Konsumenten .... Gebrauchswert zu sein scheint notwendige Voraussetzung für die Ware, aber Ware zu sein gleichgültige Bestimmung für den Gebrauchswert. Der Gebrauchswert in dieser Gleichgültigkeit gegen die ökonomische Formbestimmung, d. h. der Gebrauchswert als Gebrauchswert, liegt jenseits des Betrachtungskreises der politischen Ökonomie. In ihren Kreis fällt er nur, wo er selbst Formbestimmung. Unmittelbar ist er die stoffliche Basis, woran sich ein bestimmtes ökonomisches Verhältnis darstellt, der Tauschwert«[2]. Der Gebrauchswert ist demnach zwar conditio sine qua non, aber in dieser negativen Rolle, bloße Voraussetzung zu sein, erschöpft sich die Bedeutung der stofflichen. »Im geraden Gegenteil zur sinnlich groben Gegenständlichkeit der Warenkörper geht kein Atom Naturstoff in ihre Wertgegenständlichkeit ein«[3]. Aber: »Bedingung bleibt der Gebrauchswert«; Marx spricht von dem »Gesetz, das sich schon bei der einzelnen Ware zeigt, nämlich: daß ihr Gebrauchswert Voraussetzung ihres Tauschwerts und damit ihres Wertes«[4]. »Ein Ding kann Gebrauchswert sein, ohne Wert zu sein. Es ist dies der Fall, wenn sein Nutzen für den Menschen nicht durch Arbeit vermittelt ist. So Luft, jungfräulicher Boden, natürliche Wiesen, wildwachsendes Holz usw. Ein Ding kann nützlich und Produkt menschlicher Arbeit sein, ohne Ware zu sein. Wer durch sein Produkt sein eigenes Bedürfnis befriedigt, schafft zwar Gebrauchswert, aber nicht Ware. Um Ware zu produzieren, muß er nicht nur Gebrauchswert produzieren, sondern Gebrauchswert für andere, gesellschaftlichen Gebrauchswert .... Endlich kann kein Ding Wert sein, ohne Gebrauchsgegenstand zu sein. Ist es nutzlos, so ist auch die in ihm enthaltene Arbeit nutzlos, zählt nicht als Arbeit und bildet daher keinen Wert[5].

---

[1] Marx, Kapital I, S. 2.
[2] Marx, Zur Kritik der politischen Ökonomie S. 1 f.
[3] Marx, Kapital I, S. 14.
[4] Marx, a. a. O. III, 2, S. 175 f.
[5] Marx, a. a. O. I, S. 7.

Hier nun, am Ausgangspunkte des Marxismus, stoßen wir auf das eigentümliche Selbstbekenntnis: »Die mystifizierende Seite der Hegelschen Dialektik habe ich vor beinahe 30 Jahren zu einer Zeit kritisiert, wo sie noch Tagesmode war. Aber gerade als ich den ersten Band des ‚Kapital' ausarbeitete, gefiel sich das verdrießliche, anmaßliche und mittelmäßige Epigonentum, welches jetzt im gebildeten Deutschland das Wort führt, darin, Hegel zu behandeln, wie der brave Moses Mendelsohn zu Lessings Zeit den Spinoza behandelt hat, nämlich als ‚toten Hund'. Ich bekannte mich daher offen als Schüler jenes großen Denkers und kokettierte sogar hier und da im Kapitel über die Werttheorie mit der ihm eigentümlichen Ausdrucksweise« [1]. So oft diese Worte zitiert worden sind, so oft hat man übersehen, daß Marx unmittelbar vor dieser Stelle jede Verwandtschaft seiner dialektischen Methode mit der Hegels ablehnt und sein Bekenntnis der Zugehörigkeit im speziellen auf die Analyse des Wertes einschränkt. Was hat nun Marx mit dieser seiner Behauptung angedeutet?

Der Gebrauchswert ist für ihn ein unmittelbar gegebener; wenn der Tauschwert ihn nur voraussetzt, so fragt sich, wodurch er denn gemessen wird. Etwas Gemeinsames muß in den Waren stecken da man sie sonst überhaupt nicht vergleichen könnte. »Dies Gemeinsame«, sagt Marx, »kann nicht eine geometrische, physikalische, chemische oder sonstige natürliche Eigenschaft der Waren sein. Ihre körperlichen Eigenschaften kommen überhaupt nur in Betracht, soweit dieselben sie nutzbar machen, also zu Gebrauchswerten. Andererseits aber ist es gerade die Abstraktion von ihren Gebrauchswerten, was das Austauschverhältnis der Waren augenscheinlich charakterisiert ... Sieht man vom Gebrauchswert der Warenkörper ab, so bleibt ihnen nur noch eine Eigenschaft, die von Arbeitsprodukten« [2]. In dieser Hinsicht gibt es aber nur einen Maßstab, die Arbeitszeit: »wie das quantitative Dasein der Bewegung Zeit ist, so ist das quantitative Dasein der Arbeit die Arbeitszeit« [3]. Zugleich ergibt sich ein zweites. »Mit dem nützlichen Charakter der Arbeitsprodukte verschwindet der nützliche Charakter der in ihnen dargestellten Arbeiten, es verschwinden also auch die verschiedenen konkreten Formen dieser Arbeiten, sie unterscheiden sich nicht länger, sondern sind allzusamt reduziert auf gleiche menschliche Arbeit, abstrakt menschliche Arbeit« [4]. »Tauschwertsetzende Arbeit ist daher abstrakt allgemeine Arbeit«, »eine spezifisch gesellschaftliche Form der

[1] Marx, Vorwort zur 2. Aufl. des Kapitals XVIII.
[2] Marx, Kapital I, S. 3 f.
[3] Marx, Kritik der polit. Ökonomie S. 4.
[4] Marx, Kapital I, S. 4.

Arbeit«[1]. So ergibt sich folgerichtig der Schluß: »Es ist also nur das Quantum gesellschaftlich notwendiger Arbeit oder die zur Herstellung eines Gebrauchswertes gesellschaftlich notwendige Arbeitszeit, welche seine Wertgröße bestimmt«[2]. Indessen, wie auch diese letzten Worte erkennen lassen, ist für Marx der Gebrauchswert nicht nur Bedingung, er ist selbstverständlich der Zweck der produktiven Arbeit überhaupt; soweit sie also auf das Stoffliche gerichtet ist, ist sie konkrete und nützliche Arbeit. »Während sich die Tauschwert setzende Arbeit in der Gleichheit der Waren als allgemeine Äquivalente verwirklicht, verwirklicht sich die Arbeit als zweckmäßige produktive Tätigkeit in der unendlichen Mannigfaltigkeit ihrer Gebrauchswerte. Während die Tauschwert setzende Arbeit abstrakt allgemeine und gleiche Arbeit, ist die Gebrauchswert setzende Arbeit konkrete und besondere Arbeit, die sich der Form und dem Stoff nach in unendlich verschiedene Arbeitsweisen zerspaltet«[3]. Der Reichtum der Gesellschaft besteht daher aus zwei Quellen. »Zieht man die Gesamtsumme aller verschiedenen nützlichen Arbeiten ab, die im Rock, Leinewand usw. stecken, so bleibt stets ein materielles Substrat zurück, das ohne Zutun des Menschen von Natur vorhanden ist. Der Mensch kann in seiner Produktion nur verfahren, wie die Natur selbst, d. h. nur die Formen der Stoffe ändern. Noch mehr. In dieser Arbeit der Formung selbst wird er beständig unterstützt von Naturkräften. Arbeit ist also nicht die einzige Quelle der von ihr produzierten Gebrauchswerte, des stofflichen Reichtums. Die Arbeit ist sein Vater, wie William Petty sagt, und die Erde seine Mutter«[4]. »Die Arbeit«, wendet sich Marx gegen die Lassalleaner, »ist nicht die Quelle alles Reichtums. Die Natur ist ebenso sehr die Quelle der Gebrauchswerte (und aus solchen besteht doch wohl der sachliche Reichtum!) als die Arbeit«[5]. Ähnlich erklärt auch Engels: »Die Arbeit ist die Quelle alles Reichtums, sagen die politischen Ökonomen. Sie ist dies — neben der Natur, die ihr den Stoff liefert, den sie in Reichtum verwandelt«[6]. Der Tauschwert mißt sich dagegen ausschließlich an der Arbeitsmenge. »Indem der Tauschwert der Waren,« behauptet Marx, »in der Tat nichts ist als die Beziehung der Arbeiten des einzelnen aufeinander als gleiche und allgemeine, nichts

[1] Marx, Kritik der polit. Ökonomie S. 4, 13.
[2] Marx, Kapital I, S. 6.
[3] Marx, Kritik der polit. Ökonomie S. 12 f.
[4] Marx, Kapital I, S. 9 f.
[5] Zur Kritik des sozialdemokratischen Programms. Aus dem Nachlaß von Karl Marx. Neue Zeit 9, I, S. 563.
[6] Engels, Der Anteil der Arbeit an der Menschwerdung des Affen. Neue Zeit 14, II, S. 546.

als gegenständlicher Ausdruck einer spezifisch gesellschaftlichen Form der Arbeit, ist es Tautologie, zu sagen, daß die Arbeit einzige Quelle des Tauschwerts sei, und daher des Reichtums, soweit er aus Tauschwerten besteht«[1]. So ist in der Ware ein immanenter Gegensatz zwischen beiden Arten des Wertes vorhanden, ein Gegensatz, der nach dem dialektischen Gesetz eine Lösung verlangt. Was also ist, fragt demnach Marx, die Ware als Einheit beider Werte? Er findet die Erklärung dieser synthetischen Verknüpfung in der wirklichen Bewegung der Waren im Austausch. »Bisher,« so resumiert er, «wurde die Ware unter doppeltem Gesichtspunkt betrachtet, als Gebrauchswert und als Tauschwert, jedesmal einseitig. Als Ware jedoch ist sie unmittelbar Einheit von Gebrauchswert und Tauschwert; zugleich ist sie Ware nur in Beziehung auf die anderen Waren. Die wirkliche Beziehung der Waren aufeinander ist ihr Austauschprozeß«[2].

Die Besitzer von Waren treten sich einander gegenüber; was für den einen nicht Gebrauchswert hat, bloßes Tauschmittel ist, hat für den anderen Gebrauchswert; daher findet eine Entäußerung statt. »Nur durch diese allseitige Entäußerung wird die in ihnen enthaltene Arbeit nützliche Arbeit . . . Das Werden der Waren als Gebrauchswerte unterstellt ihre allseitige Entäußerung, ihr Eingehen in den Austauschprozeß, aber ihr Dasein für den Austausch ist ihr Dasein als Tauschwert. Um sich daher als Gebrauchswerte zu verwirklichen, müssen sie sich als Tauschwerte verwirklichen. . . . Dieselbe Beziehung also soll Beziehung der Waren als wesentlicher nur quantitativ verschiedener Größen, soll ihre Gleichsetzung als Materiatur der allgemeinen Arbeitszeit und soll gleichzeitig ihre Beziehung als qualitativ verschiedene Dinge, als besondere Gebrauchswerte für besondere Bedürfnisse, kurz die als wirkliche Gebrauchswerte unterscheidende Beziehung sein. Aber diese Gleichsetzung und Ungleichsetzung schließen sich wechselseitig aus. So stellt sich nicht nur ein fehlerhafter Zirkel von Problemen dar, indem die Lösung des einen die Lösung des anderen voraussetzt, sondern ein Ganzes widersprechender Forderungen, indem die Erfüllung einer Bedingung unmittelbar gebunden ist an die Erfüllung ihres Gegenteils. Der Austauschprozeß der Waren muß sowohl die Entfaltung wie die Lösung dieser Widersprüche sein«[3].

Die Form der unmittelbaren Austauschbarkeit einer Ware in die andere nennt nun Marx die Äquivalentform der Ware; sie hat drei dialektische Eigentümlichkeiten. »Die erste Eigentümlichkeit, die bei der Betrachtung

[1] Marx, Kritik der politischen Ökonomie S. 11.
[2] Marx, a. a. O. S. 19.
[3] Marx, a. a. O. S. 20—23.

der Äquivalentform auffällt, ist diese: Gebrauchswert wird zur Erscheinungsform seines Gegenteils, des Werts. Die Naturalform der Ware wird zur Wertform . . . . Es ist also eine zweite Eigentümlichkeit der Äquivalentform, daß konkrete Arbeit zur Erscheinungsform ihres Gegenteils, abstrakt menschlicher Arbeit wird . . . . Es ist also eine dritte Eigentümlichkeit der Äquivalentform, daß Privatarbeit zur Form ihres Gegenteils wird, zur Arbeit unmittelbar gesellschaftlicher Form«[1]. Die Bedürfnisse des Austausches treiben indessen über diese Äquivalenz, wobei der Tauschwert einer Ware im Gebrauchswert einer anderen ausgedrückt wird, hinaus, bis schließlich das Geld aufkommt: »Die besondere Ware, die so das adäquate Dasein des Tauschwerts aller Waren darstellt, oder der Tauschwert der Waren als eine besondere ausschließliche Ware«[2]. »Es ist notwendig, daß der Wert im Unterschied von den bunten Körpern der Warenwelt sich zu dieser begriffslos sachlichen, aber auch einfach gesellschaftlichen Form fortentwickle«[3].

Soweit die Werttheorie, die demnach nicht eine bloße Koketterie mit Hegels Ausdrucksweise ist, sondern vielmehr durch und durch auf dialektischer Methode beruht; aus der Antithese zwischen beiden Arten des Wertes entspringt der Warenaustausch, der wirtschaftliche Verkehr der Menschen[4]. Das Geheimnis der Verbindung dieser Wertanalyse mit den allgemeinen geschichtsphilosophischen Grundlagen besteht aber nicht nur in diesem allgemeinen Gesichtspunkt: Aus dem Gegensatz zwischen Gebrauchs- und Tauschwert macht Marx nunmehr einen Gegensatz zweier gänzlich heterogener Arten der Arbeit. Hatte er einmal die Anatomie der bürgerlichen Gesellschaft in der politischen Ökonomie gefunden, so mußte er diesen Grundgedanken seiner Ökonomie konsequent weiterbilden; nach seiner einmal feststehenden Ansicht von der Einheitlichkeit alles Geschehens muß notwendig der Ausgangspunkt des ökonomischen Systems wie der der materialistischen Geschichtsauffassung der gleiche sein[5].

Diese Verknüpfung erreicht nun Marx — durch eine bloße Verallgemeinerung. Die Verschiedenheit der konkreten und abstrakt all-

---

[1] Marx, Kapital I, S. 23 f.

[2] Marx, Zur Kritik der politischen Ökonomie S. 28.

[3] Marx, Kapital I, S. 65 f.

[4] Welche Bedeutung diese Vermählung der klassischen Werttheorie mit der dialektischen Methode als historischer Prozeß gewinnt, kann erst in späterem Zusammenhang eingesehen werden. (Kap. XII.)

[5] Vgl. Hilferding. Böhm-Bawerks Marx-Kritik: »Der ökonomische Grundbegriff ist daher derselbe wie der Grundbegriff der materialistischen Geschichtsauffassung.« (Marx-Studien I, S. 16.)

gemeinen Arbeit wird ihm zu einem Gegensatz der Arbeitsprozesse und ihres geschichtlichen Einflusses selbst; wie sich der Gebrauchswert zum Tauschwert, so verhalten sich die Naturbedingungen als der bloße Inbegriff alles Stofflichen zum gesellschaftlichen Verhältnis überhaupt. Die Natur als ein konstanter Faktor gibt nur die Möglichkeit, niemals die Wirklichkeit einer Entwicklung, sie hat wie das Stoffliche bei Bildung des Tauschwertes nur negative Bedeutung. Als Grundbedingung möglichen Lebens ist der Wert der Natur der höchste; zugleich aber ist sie bloße Voraussetzung und Grenzbestimmung einer Entwicklung nach oben und unten. So scheiden sich Natur und Geschichte, Möglichkeit und Wirklichkeit, naturwüchsige und gesellschaftliche Produktivität[1].

Betrachten wir zunächst den Arbeitsprozeß nach seiner natürlichen Seite. Hier sagt Marx: »Die Arbeit ist zunächst ein Prozeß zwischen Mensch und Natur, ein Prozeß, worin der Mensch seinen Stoffwechsel mit der Natur durch seine eigene Tat vermittelt, regelt und kontrolliert. Er tritt dem Naturstoff selbst als eine Naturmacht gegenüber. Die seiner Leiblichkeit angehörigen Naturkräfte, Arme und Beine, Kopf und Hand, setzt er in Bewegung, um sich den Naturstoff in einer für sein eigenes Leben brauchbaren Form anzueignen«. »Ein bloßes Gespenst ‚die' Arbeit, . . . die produktive Tätigkeit des Menschen überhaupt, wodurch er den Stoffwechsel mit der Natur vermittelt, entkleidet nicht nur jeder gesellschaftlichen Form und Charakterbestimmtheit, sondern selbst in ihrem bloßen Naturdasein unabhängig von der Gesellschaft, allen Gesellschaften enthoben und als Lebensäußerung und Lebensbewährung dem überhaupt noch nicht gesellschaftlichen Menschen gemeinsam mit dem irgendwie gesellschaftlich bestimmten«. »Der Arbeitsprozeß, wie wir ihn in seinen einfachen und abstrakten Momenten dargestellt haben, ist zweckmäßige Tätigkeit zur Herstellung von Gebrauchswerten, Aneignung des Natürlichen für menschliche Bedürfnisse, allgemeine Bedingung des Stoffwechsels zwischen Mensch und Natur, ewige Naturbedingung des menschlichen Lebens und daher unabhängig von jeder Form dieses Lebens, vielmehr allen seinen Gesellschaftsformen gleich gemeinsam«[2]. Dieser naturwüchsige Arbeitsprozeß hat nun zwei natür-

[1] Die Vorgänger von Marx sind auch in diesem Punkte die französischen Soziologen, vor allem die Saint-Simonisten, die gegenüber der Überschätzung der Naturbedingungen intellektuelle und ökonomische Tatsachen als Entwicklungsfaktor der Gesellschaft behaupten. Über das Verhältnis zu Comte vgl. im kritischen Teil Kap. XVIII, § 1. Hiernach ist richtig zu stellen, wenn Kautsky unter Bezugnahme auf Buckle meint, vor Marx habe man den Einfluß materieller Ursachen nur »in etwas im Vergleich zur historischen Entwicklung Beständigem, der Natur«, gesehen. (Neue Zeit 1, S. 539.)

[2] Marx, Kapital I, S. 140, III, 2, S. 350, I, S. 146; vgl. auch III, 2, S. 420.

liche Voraussetzungen. Zunächst als Bedingung der Möglichkeit der Arbeit überhaupt die Arbeitskraft des Menschen. »Unter Arbeitskraft und Arbeitsvermögen«, definiert Marx, »verstehen wir den Inbegriff der physischen und geistigen Fähigkeiten, die in der Leiblichkeit, der lebendigen Persönlichkeit eines Menschen existieren und die er in Bewegung setzt, so oft er Gebrauchswerte irgendeiner Art produziert«. »Der Mensch selbst, als bloßes Dasein von Arbeitskraft betrachtet, ist ein Naturgegenstand, ein Ding, wenn auch lebendiges, selbstbewußtes Ding, und die Arbeit selbst ist die dingliche Äußerung seiner Kraft«. Außer der Arbeitskraft liefert die Natur das zu ihrer Betätigung erforderliche Material, Produktionsmittel genannt. »Die Arbeit als solche, in ihrer einfachen Bestimmtheit als zweckmäßige produktive Tätigkeit, bezieht sich auf die Produktionsmittel, nicht in deren gesellschaftlichen Formbestimmtheit, sondern in ihrer stofflichen Substanz als Material und Mittel der Arbeit, die sich ebenfalls nur stofflich, als Gebrauchswerte voneinander unterscheiden«. Die Arbeitskraft verspeist zwar diesen ihr zugetragenen Stoff, aber es ist dies eine eigentümlich produktive Konsumtion. »Die Arbeit verbraucht ihre stofflichen Elemente, ihren Gegenstand und ihr Mittel, verspeist dieselben und ist also Konsumtionsprozeß. Diese produktive Konsumtion unterscheidet sich dadurch von der individuellen Konsumtion, daß letztere die Produkte als Lebensmittel des lebendigen Individuums, erstere sie als Lebensmittel der Arbeit, seiner sich betätigenden Arbeitskraft, verzehrt. Das Produkt der individuellen Konsumtion ist daher der Konsument selbst, das Resultat der produktiven Konsumtion ein vom Konsumenten unterschiedenes Produkt« [1].

Was sind nun nach Marx Produktionsmittel? Da nach ihm Gebrauchswert überhaupt alles hat, was zur menschlichen Bedürfnisbefriedigung dient, so bilden die Produktionsmittel nur einen Teil dieser Werte; sie müssen »eine Form besitzen, worin sie in die produktive Konsumtion eingehen müssen oder wenigstens eingehen können«. Des näheren zerfallen die Produktionsmittel in »Arbeits- und Lebensmittel«; an anderer Stelle wird genauer getrennt in »Rohmaterial, Hilfsstoffe und Arbeitsmittel« [2]. Schließlich setzt Marx noch statt des Rohmaterials den weiteren Begriff des Arbeitsgegenstandes ein: »Alle Dinge, welche die Arbeit nur von ihrem unmittelbaren Zusammenhang mit dem Erdganzen loslöst, sind von Natur vorgefundene Arbeitsgegenstände. So der Fisch, der von seinem Lebenselement, dem Wasser, getrennt gefangen wird, das Holz, das im Urwald gefällt, das Erz, das aus seiner Ader los-

[1] Marx, a. a O. I, S. 130, 165, III, 2. S. 360; I, S. 146.
[2] Marx, a. a. O. II, S. 370; III, 1, S. 238, I, S. 171.

gebrochen wird. Ist der Arbeitsgegenstand dagegen selbst schon sozusagen durch frühere Arbeit filtriert, so nennen wir ihn Rohmaterial. Z. B. das bereits losgebrochene Erz, das nun ausgewaschen wird. Alles Rohmaterial ist Gegenstand, aber nicht jeder Arbeitsgegenstand ist Rohmaterial. Rohmaterial ist der Arbeitsgegenstand nur, sobald er bereits eine durch Arbeit vermittelte Veränderung erfahren hat« [1].

So ist die naturwüchsige Produktivität der Arbeit gebunden an die Arbeitskraft des Menschen und an den natürlichen Reichtum. Beide bergen ursprüngliche Eigentümlichkeiten. »Von der mehr oder minder entwickelten Gestalt der gesellschaftlichen Produktion abgesehen, bleibt die Produktivität der Arbeit an Naturbedingungen gebunden. Sie sind alle rückführbar auf die Natur des Menschen selbst, wie Rasse usw. und die ihn umgebende Natur. Die äußeren Naturbedingungen zerfallen ökonomisch in zwei große Klassen, natürlichen Reichtum an Lebensmitteln, also Bodenfruchtbarkeit, fischreiche Gewässer usw. und natürlichen Reichtum an Arbeitsmitteln, wie lebendige Wasserfälle, schiffbare Flüsse, Holz, Kohlen, Metalle usw. In den Kulturanfängen gibt die erstere, auf höherer Entwicklungsstufe die zweite Art des natürlichen Reichtums den Ausschlag«. »Es ist nicht die absolute Fruchtbarkeit des Lebens, sondern seine Differenzierung, die Mannigfaltigkeit seiner natürlichen Produkte, welche die Naturgrundlage der gesellschaftlichen Teilung der Arbeit bildet und den Menschen durch den Wechsel der Naturumstände, innerhalb deren er haust, zur Vermannigfachung seiner eigenen Bedürfnisse, Fähigkeiten, Arbeitsmittel und Arbeitsweisen spornt. Die Notwendigkeit, eine Naturkraft gesellschaftlich zu kontrollieren, damit hauszuhalten, sie durch Werke von Menschenhand auf großem Maßstab erst anzueignen oder zu zähmen, spielt die entscheidende Rolle in der Geschichte der Industrie« [2]. Nicht ökonomische Tatbestände variieren demnach den Ablauf der Geschichte; »dies hindert nicht«, sagt Marx nach einer kurzen Skizze seiner Geschichtstheorie, »daß dieselbe ökonomische Basis — dieselbe den Hauptbedingungen nach, durch zahllos verschiedene empirische Umstände, Naturbedingungen, Rassenverhältnisse, von außen wirkende geschichtliche Einflüsse usw., unendliche Variationen und Abstufungen in der Erscheinung zeigen kann, die nur durch Analyse dieser empirisch gegebenen Umstände zu begreifen sind« [3]. So werden selbst nationale Eigentümlichkeiten anerkannt; Jeremias Bentham gilt als ein »spezifisch englisches Phänomen« und Handelsgeist und Ent-

[1] Marx, a. a. O. I, S. 141.
[2] Marx, a. a. O. I, S. 476, 478.
[3] Marx, a. a. O. III, 2, S. 324.

wicklung des Handelskapitals, meint Marx, ist oft gerade nicht ansäßigen nomadischen Völkern eigen[1]; die Wichtigkeit der geographischen Entdeckungen für die Entwicklung der Neuzeit wird mehrfach betont[2].

Indessen, alle diese Naturbedingungen, unter denen die Erde selbst als Arbeitsmittel bezeichnet wird — »sie gibt dem Arbeiter den locus standi und seinem Prozeß den Wirkungsraum«[3], — ergeben zwar bestimmte Schranken, das gesellschaftliche Leben selbst aber nicht. »In der Produktion«, erklärt Marx in den unter den Titel »Lohnarbeit und Kapital« veröffentlichten Aufsätzen der Neuen Rheinischen Zeitung (1849), »beziehen sich die Menschen nicht allein auf die Natur. Sie produzieren nur, indem sie auf eine bestimmte Weise zusammenwirken und ihre Tätigkeiten gemeinsam austauschen. Um zu produzieren, treten sie in bestimmte Beziehungen und Verhältnisse zueinander, und nur innerhalb dieser gesellschaftlichen Beziehungen und Verhältnisse findet ihre Beziehung zur Natur, findet die Produktion statt«[4]. Hier ist die untergeordnete Stellung der Natur deutlich ausgesprochen; einige Beispiele aus dem Kapital mögen veranschaulichen, wie Marx hieran als einem wesentlichen Gedanken festgehalten hat. »Die Gunst der Naturbedingungen liefert immer die Möglichkeit, niemals die Wirklichkeit der Mehrarbeit, also des Mehrwerts oder des Mehrprodukts. Die verschiedenen Naturbedingungen der Arbeit bewirken, daß dieselbe Quantität Arbeit in verschiedenen Ländern verschiedene Bedürfnisse befriedigt, daß also, unter sonst analogen Umständen, die notwendige Arbeitszeit verschieden ist. Auf die Mehrarbeit wirken sie nur als Naturschranke, d. h. durch die

[1] Marx, a. a. O. I, S. 573, Anm. 63; ferner III, 1, S. 316.

[2] Marx, a. a. O. III, 1, S. 317; ferner Kommunistisches Manifest S. 24. Marx wiederholt in ökonomischer Wandlung Hegels Behauptung: »Der wahre Schauplatz für die Weltgeschichte ist die gemäßigte Zone (Phil. d. Geschichte S. 127). »Eine zu verschwenderische Natur«, sagt Marx, »hält ihn (den Menschen) an ihrer Hand wie ein Kind am Gängelband. Sie macht seine eigene Entwicklung nicht zu einer Naturnotwendigkeit. Nicht das tropische Klima mit seiner überwuchernden Vegetation, sondern die gemäßigte Zone ist das Mutterland des Kapitalismus« (Kap. I, S. 477 f.).

[3] Marx, Kapital I, S. 143.

[4] Marx, a. a. O. Herausgegeben von Kautsky, 1907, S. 25. Von großem Interesse ist, daß Engels in einer von ihm 1891 veranstalteten Neuauflage an Stelle der Worte »beziehen sich« (Satz 1) und »Beziehung« (Satz 3) »wirken« und »Einwirkung« gesetzt hat. Der Sinn der Stelle wird durch diese Änderung offenbar ganz entstellt. Denn Einwirkung geht einseitig auf ein Verhalten des Menschen zur Natur, während das umgekehrte Verhältnis unberührt bleiben mag. »Beziehung« ist dagegen ein reziproker Begriff: auch der Einfluß der Natur auf den Menschen ist nur in der angegebenen, gesellschaftlichen Form möglich. Engels scheint demnach über diesen wichtigen Ausgangspunkt im Unklaren gewesen zu sein.

Bestimmung des Punktes, wo die Arbeit für andere beginnen kann. In demselben Maße, worin die Industrie vortritt, weicht diese Naturschranke zurück«. Ähnlich sind die Bedingungen zur Entstehung der Grundrente. »Die naturwüchsige Basis der Mehrarbeit überhaupt, d. h. eine Naturbedingung, ohne welche sie nicht möglich ist, ist die, daß die Natur — sei es in Produkten des Landes, pflanzlichen oder tierischen, sei es in Fischereien usw. — die nötigen Unterhaltsmittel gewährt bei Anwendung einer Arbeitszeit, die nicht den ganzen Arbeitstag verschlingt. Diese naturwüchsige Produktivität der agrikolen Arbeit (worin hier einfach sammelnde, jagende, fischende, Vieh züchtende eingeschlossen) ist die Basis aller Mehrarbeit. . . . Die unmittelbaren Produzenten müssen über die Zeit hinausarbeiten, die zur Reproduktion ihrer eigenen Arbeitskraft, ihrer selbst erheischt ist. Sie müssen Mehrarbeit überhaupt verrichten. Dies ist die subjektive Bedingung. Aber die objektive ist, daß sie auch Mehrarbeit verrichten können; daß die Naturbedingungen derart sind, daß ein Teil ihrer disponiblen Arbeitszeit zu ihrer Reproduktion und Selbsterhaltung als Produzenten hinreicht, daß die Produktion ihrer notwendigen Lebensmittel nicht ihre ganze Arbeitskraft konsumiert. Die Fruchtbarkeit der Natur bildet hier eine Grenze, einen Ausgangspunkt, eine Basis« [1].

So die Rolle der Natur. Obwohl biographische Belege nicht zu erbringen sind, so darf doch als fast sicher behauptet werden, daß diese Bestimmungen der Möglichkeit und Wirklichkeit, mit der das Gesamtverhältnis beider Wertarten und damit das der historisch wirksamen Beziehungen charakterisiert wird, der Gedankenwelt der aristotelischen Metaphysik nachgebildet sind. Wahrscheinlich ist Marx durch Trendelenburgs »Logische Untersuchungen« aus dem Jahre 40, die in der Kritik der Hegelschen Logik auf Aristoteles zurückgehen, zum vertieften Studium seiner Werke angeregt worden. Jedenfalls beweisen die zahlreichen Zitate aus ihnen, daß Marx, gleichgültig woher der Anstoß kam, in den Schriften des Altmeisters wohlbewandert war. Die angeführte Festlegung eines qualitativen Unterschiedes zwischen Mensch und Tier, die in so merkwürdigem Kontrast zu der Aufnahme des Darwinismus steht, erinnert, wie schon bemerkt worden ist, »auch im Ausdruck« [2] an Lehrmeinungen des Aristoteles. Daß vollends Marx' Begriff der umfassenden Bewegung der griechischen κίνησις entspricht, braucht nicht einmal besonders hervorgehoben zu werden; denn eben aus dieser Quelle stammt ja Hegels begriffliche Selbstbewegung, von der Marx ausging. Das Resultat aus diesen Motiven war jedenfalls Übereinstimmung mit dem Ergebnis der französischen Geschichtsphilosophie.

[1] Marx Kapital I, S. 478 f., III, 2, S. 172, 174. [2] Erdmann, a. a. O. S. 36.

Das Problem der Beziehung zwischen Gesellschaft und Natur löst also Marx mit ihr in der Weise, daß er das Naturgegebene als bloße Voraussetzung und Möglichkeit gesellschaftlicher Prozesse in eine untergeordnete Rolle zurückdrängt. Drei Modifikationen dieses Gedankens sind nun möglich. Einmal konnte Marx das Tatsächliche als Einheit des Natürlichen und Gesellschaftlichen — diese beiden als Möglichkeiten gedeutet — bestimmen. Dies tut er z. B. in einem Satze, der ganz aristotelisch scholastisch klingt. Er bezeichnet die Arbeiter und Produktionsmittel als die Faktoren der Produktion und fährt dann fort: »Aber die einen und die anderen sind dies nur der Möglichkeit nach im Zustande ihrer Trennung voneinander. Damit überhaupt produziert werde, müssen sie sich verbinden«. Doch ist es bei dieser einen Ausführung geblieben. Das Extrem hierzu bildet die Ansicht, daß die Natur nur das chimäre δυνάμει ὄν sei. In diesem Sinne sagt Marx: »Er (der Verkäufer) bietet stets das Produkt als Ware feil. Entzöge er es dem Verkauf, so bildete es nur mögliches (δυνάμει) kein effektives (ἐνεργείᾳ) Element des Warenvorrats. Die Ware ist ihm nach wie vor nur Träger ihres Tauschwertes«[1]. Im ganzen herrscht aber eine vermittelnde Meinung vor in dem Sinne, daß die Naturbedingungen bestimmte Voraussetzungen und Schranken der gesellschaftlichen Entwicklung gewähren. Es wird später einleuchten, wie das Schwanken nach dieser Richtung mit der verschiedenen Bedeutung zusammenhängt, die dem Gebrauchswert zugeschrieben wird.

Um also die Kausalität der Geschichte zu gewinnen, braucht Marx nur die gesellschaftliche Produktivität der Arbeit zu analysieren. Offenbar wird sie bestimmt durch das, was die gesellschaftliche Form der Arbeit, die Tauschwert setzende Arbeit beeinflußt. »Produktivkraft ist natürlich stets Produktivkraft nützlicher konkreter Arbeit und bestimmt in der Tat nur den Wirkungsgrad zweckmäßiger produktiver Tätigkeit in gegebenem Zeitraum. Die nützliche Arbeit wird daher reichere oder dürftigere Produktenquelle im direkten Verhältnis zum Steigen oder Fallen ihrer Produktivkraft. Dagegen trifft ein Wechsel der Produktivkraft die im Wert dargestellte Arbeit an und für sich garnicht. Da die Produktivkraft der konkreten nützlichen Form der Arbeit angehört, kann sie natürlich die Arbeit nicht mehr berühren, sobald von ihrer konkreten nützlichen Form abstrahiert wird. Dieselbe Arbeit ergibt daher in denselben Zeiträumen stets dieselbe Wertgröße, wie immer die Produktivkraft wechsele. Aber sie liefert in demselben Zeitraum verschiedene Quanta

[1] Marx, Kapital II, S. 12, 117.

Gebrauchswerte, mehr, wenn die Produktivkraft steigt, weniger, wenn sie sinkt. Derselbe Wechsel der Produktivkraft, der die Fruchtbarkeit der Arbeit und daher die Masse der von ihr gelieferten Gebrauchswerte vermehrt, vermindert also die Wertgröße dieser vermehrten Gesamtmasse, wenn er die Summe der zu ihrer Produktion notwendigen Arbeitszeit abkürzt. Ebenso umgekehrt«[1]. Marx will also sagen, daß eine Steigerung der Produktivität ein größeres Quantum Gebrauchswerte schafft, ohne daß aber dadurch die Wertbestimmung der Tauschwert setzenden Arbeit, der Wert der Zeit also anders als durch das Ergebnis erhöhten Gebrauchswerts berührt wird. Trotzdem ist das verschiedene Resultat der Arbeitszeit von der größten Bedeutung, da der Inhalt der Produktion durch die Produktivkraft bestimmt wird. In anderen Fassungen hat sich deshalb auch Marx dahin ausgedrückt, daß das Steigen oder Fallen der Produktivität, eben weil bei gleichbleibenden Naturverhältnissen hier nur gesellschaftliche Ursachen in Frage kommen können, der Bewegung des Tauschwerts (umgekehrt) parallel läuft. So sagt er an anderer Stelle: »Die Leichtigkeit und Schwierigkeit der Produktion wechseln beständig. Wächst die Produktivkraft der Arbeit, so produziert sie denselben Gebrauchswert in kürzerer Zeit. Fällt die Produktivkraft der Arbeit, so wird mehr Zeit erheischt zur Produktion desselben Gebrauchswerts. Die Größe der in einer Ware enthaltenen Arbeitszeit, also ihr Tauschwert, ist daher ein wechselnder, steigt oder fällt in umgekehrtem Verhältnis zum Steigen oder Fallen der Produktivkraft der Arbeit«[2]. »Unter Erhöhung der Produktivkraft der Arbeit verstehen wir überhaupt eine Veränderung im Arbeitsprozeß, wodurch die zur Produktion einer Ware gesellschaftlich erheischte Arbeitszeit verkürzt wird, ein kleineres Quantum Arbeit also die Kraft erwirbt, ein größeres Quantum Gebrauchswert zu produzieren«. »Der gesellschaftliche Produktivgrad der Arbeit drückt sich aus im relativen Größenumfang der Produktionsmittel, welche ein Arbeiter während gegebener Zeit mit derselben Anspannung von Arbeitskraft in Produkt verwandelt«[3].

So ist das Problem deutlich gestellt. Um nun die letzthin wirksame Ursache des geschichtlichen Fortgangs zu gewinnen, ist bloß zu fragen, wovon denn die Entwicklung der Produktivkraft abhängt. »Die Produktivkraft der Arbeit«, sagt Marx, »ist durch mannigfache Umstände bestimmt, unter anderen durch den Durchschnittsgrad des Geschickes der Arbeiter, die Entwicklungsstufe der Wissenschaft und ihrer technolo-

[1] Marx, a. a. O. I, S. 12 f.
[2] Marx, Zur Kritik der politischen Ökonomie S. 14.
[3] Marx, Kapital I, S. 278, 586; vgl. III, 1, S. 206.

gischen Anwendbarkeit, die gesellschaftliche Kombination des Produktionsprozesses, den Umfang und die Wirkungsfähigkeit der Produktionsmittel, und durch Naturverhältnisse«[1]. Hier geht das Natürliche und Gesellschaftliche bunt durcheinander. Besser drückt sich Marx aus bei der Reduktion der industriellen Produktivkraft; »jene Entwicklung der Produktivkraft«, behauptet er hier, »führt sich in letzter Instanz immer zurück auf den gesellschaftlichen Charakter der in Tätigkeit gesetzten Arbeit; auf die Teilung der Arbeit innerhalb der Gesellschaft; auf die Entwicklung der geistigen Arbeit, namentlich der Naturwissenschaft«[2].

Lassen sich nun diese verschiedenen Faktoren in dem Sinne systematisieren, daß sie eine eindeutige aufsteigende Entwicklungsreihe bilden? Marx gewinnt eine Antwort hierauf, indem er den spezifisch eigentümlichen Charakter des gesellschaftlichen Arbeitsprozesses bestimmt; er führt über die Natur hinaus, insofern er über den Bestand der von ihr verliehenen Produktionsmittel künstliche Arbeitsmittel schafft; nur ihnen kann der Mensch nachhelfen. »Wie der Mensch eine Lunge zum Atmen braucht, braucht er ein Gebild von Menschenhand, um Naturkräfte produktiv zu konsumieren«. »Das Arbeitsmittel ist ein Ding oder ein Komplex von Dingen, die der Arbeiter zwischen sich und den Arbeitsgegenstand schiebt und die ihm als Leiter seiner Tätigkeit auf diesen Gegenstand dienen. Er benutzt die mechanischen, physikalischen, chemischen Eigenschaften der Dinge, um sie als Machtmittel auf andere Dinge, seinem Zweck gemäß wirken zu lassen. Der Gegenstand, dessen sich der Arbeiter unmittelbar bemächtigt, — abgesehen von der Ergreifung fertiger Lebensmittel, der Früchte z. B., wobei seine eigenen Leibesorgane allein als Arbeitsmittel dienen — ist nicht der Arbeitsgegenstand, sondern das Arbeitsmittel. So wird das Natürliche selbst zum Organ seiner Tätigkeit, ein Organ, das er seinem eigenen Leibesorgane hinzufügt, seine natürliche Gestalt verlängernd, trotz der Bibel. Wie die Erde seine ursprüngliche Proviantkammer, ist sie sein ursprüngliches Arsenal von Arbeitsmitteln. . . .Sobald überhaupt der Arbeitsprozeß nur einigermaßen entwickelt ist, bedarf er bereits bearbeiteter Arbeitsmittel. Der Gebrauch und die Schöpfung von Arbeitsmitteln, obgleich im Keim schon gewissen Tierarten eigen, charakterisieren den spezifisch menschlichen Arbeitsprozeß und Franklin definiert daher den Menschen als »a toolmaking animal«, ein Werkzeuge fabrizierendes Tier. Dieselbe Wichtigkeit, welche der Bau von Knochenreliquien für die Erkenntnis der Organisation untergegangener Tiergeschlechter, haben Reliquien von Arbeits-

[1] Marx, a. a. O. I, S. 6.
[2] Marx, a. a. O. III, 1, S. 56.

mitteln für die Beurteilung untergegangener ökonomischer Gesellschaftsformationen. Nicht was gemacht wird, sondern wie, mit welchen Arbeitsmitteln gemacht wird, unterscheidet die ökonomischen Epochen. Die Arbeitsmittel sind nicht nur Gradmesser der Entwicklung der menschlichen Arbeitskraft, sondern auch Anzeiger der gesellschaftlichen Verhältnisse, worin gearbeitet wird. Unter den Arbeitsmitteln selbst bieten die mechanischen Arbeitsmittel, deren Gesamtheit man das Knochen- und Muskelsystem der Produktion nennen kann, viel entschiedenere Charaktermerkmale einer gesellschaftlichen Produktionsepoche, als solche Arbeitsmittel, die nur zu Behältern des Arbeitsgegenstandes dienen, und deren Gesamtheit ganz allgemein als das Gefäßsystem der Produktion bezeichnet werden kann, wie z. B. Röhren, Fässer, Körbe, Krüge usw.« [1].

Marx bleibt also in der ganzen Konsequenz seines inneren Gedankenzusammenhanges, wenn er, in dem Arbeitsmittel den Anzeiger der gesellschaftlichen Verhältnisse sehend, die Naturwissenschaft oder, wie sie in ihrer Anwendung auf das Arbeitsmittel heißt, die Technik als das Letztbedingende ansieht; sie ermöglicht erst das weite Feld, das alsdann die Arbeitsteilung gewinnt. »Die Arbeit,« sagt er deshalb, »organisiert sich und teilt sich verschieden, je nach den Werkzeugen, über die sie verfügt [2]. Die Handmühle setzt eine andere Arbeitsteilung voraus als die Dampfmühle. Es heißt somit der Geschichte ins Gesicht schlagen, wenn man mit der Arbeitsteilung im allgemeinen beginnt, um in der Folge zu einem speziellen Produktionsinstrument zu gelangen«. Erst die Technik ist es, welche als Bedingung der Möglichkeit der Arbeitsteilung die Kooperation schafft; »die Entwicklung der Arbeitsteilung setzt die Vereinigung der Arbeiter in einer Werkstatt voraus«. In der geschichtlichen Bewegung ist das Verhältnis alsdann ein kreislaufartiges: »In dem Maße als die Konzentrierung der Werkzeuge sich entwickelt, entwickelt sich auch die Arbeitsteilung und umgekehrt. Dies die Ursache, weshalb jede große Erfindung in der mechanischen Technik eine größere Arbeitsteilung zur Folge hat, und jede Steigerung der Arbeitsteilung ihrerseits neue mechanische Erfindungen hervorruft« [3]. Innerhalb der Arbeitsteilung ist die Produktivität der Arbeit naturgemäß am größten, je mehr Glieder der Gesellschaft an ihr teilnehmen. »Intensität und Produktivkraft der Arbeit gegeben, ist der zur materiellen Produktion notwendige Teil des gesellschaftlichen Arbeitstages um so kürzer, der für freie

---

[1] Marx, a. a. O. I, S. 350, 141 f.

[2] Im ganzen Ausdruck wirkt Hegels Fassung der Arbeit als begrifflicher Wesenheit nach. Der Zusammenhang wird später noch mehr hervortreten.

[3] Marx, Elend der Philos. S. 117, 122, 124.

geistige und gesellschaftliche Betätigung der Individuen eroberte Zeitteil also um so größer, je gleichmäßiger die Arbeit unter alle werkfähigen Glieder der Gesellschaft verteilt ist, je weniger eine Gesellschaftsschicht die Naturnotwendigkeit der Arbeit von sich selbst ab — und einer anderen Schicht zuwälzen kann«. Das Verhältnis zwischen Technik und Arbeitsteilung ist also dies, daß, solange die Technik bleibt, innerhalb des gegenwärtigen Standes der zweite Faktor möglichst ausgebildet wird; die Technik ist das Ursprünglichere. In diesem Sinne sagt Marx: »Die Umwälzung der Produktionsweise nimmt in der Manufaktur die Arbeitskraft zum Ausgangspunkt, in der großen Industrie das Arbeitsmittel«.

Der letzthin technisch bestimmte Arbeitsprozeß wird von Marx auch als Projektion, als Verlängerung des Natürlichen aufgefaßt; hierdurch erreicht er eine Parallele zur Entwicklung des Tierreichs, da auch hier der Fortgang durch Verbesserung der ursprünglich vorhandenen Organe von statten ging. »Darwin hat das Interesse auf die Geschichte der natürlichen Technologie gelenkt. d. h. auf die Bildung der Pflanzen- und Tierorgane als Produktionsinstrumente für das Leben der Pflanzen und Tiere. Verdient die Bildungsgeschichte der produktiven Organe der Gesellschaftsmenschen, der materiellen Basis jeder besonderen Gesellschaftsorganisation nicht gleiche Aufmerksamkeit? Und wäre sie nicht leichter zu liefern, da, wie Vico sagt, die Menschengeschichte sich dadurch von der Naturgeschichte unterscheidet, daß wir die eine gemacht und die andere nicht gemacht haben? Die Technologie enthält das aktive Verhältnis des Menschen zur Natur, den unmittelbaren Produktionsprozeß seines Lebens, damit auch seiner gesellschaftlichen Lebensverhältnisse und der ihnen entquellenden geistigen Vorstellungen«[1]. »Die Handmühle ergibt eine Gesellschaft mit Feudalherren, die Dampfmühle eine Gesellschaft mit industriellen Kapitalisten«[2]. »Mit der Erfindung eines neuen Kriegsinstrumentes, des Feuergewehrs, änderte sich notwendig die ganze innere Organisation der Armee, verwandelten sich die Verhältnisse, innerhalb deren Individuen eine Armee bilden und als Armee wirken können, änderte sich auch das Verhältnis verschiedener Armeen zueinander«[3]. »Die ganze bisherige Geschichte läßt sich bezeichnen als Geschichte des Zeitraumes von der praktischen Entdeckung der Verwandlung von mechanischer Bewegung in Wärme bis zu derjenigen der Verwandlung von Wärme in mechanische Bewegung«[4].

[1] Marx, Kapital I, S. 493, 334, 335, Anm. 89.
[2] Marx, Elend S. 91.
[3] Marx, Lohnarbeit und Kapital, 3. Aufl. 1907, S. 25.
[4] Engels, Antidühring S. 114.

Damit ist die letzthin bestimmende Tatsache, das unterste Glied des sozialen Aufbaus, enthüllt und zugleich das Material erkannt, um festzustellen, was Marx unter Produktivkraft und den von ihr abhängigen Produktionsverhältnissen versteht. Die erste Bestimmung ist nach dem Gesagten einfach. Produktivkraft ist hier nichts anderes als der Inbegriff sämtlicher produktiver Möglichkeiten, die innerhalb der Schranken des Naturgegebenen durch die Arbeitsmittel geboten werden; »Produktivkraft kann nichts anderes bedeuten als eine Möglichkeit bestimmter Produktion«[1]. Dieser Begriff ist demnach ein rein technischer, er abstrahiert von dem gesellschaftlichen Stande und einer bestimmten Verwendung, wie denn der Sozialismus im Zukunftsstaate nichts anderes will, als durch allgemeine Kontrolle die Ergiebigkeit der heute bereits vorhandenen Produktivkräfte ausschöpfen.

Unsere Definition richtet sich gegen zwei Interpretationen der materialistischen Geschichtsauffassung. Einmal ist die gewöhnliche Ansicht entstanden, als deren Repräsentant P. Barth gelten darf[2], daß man es zu tun habe mit einer ganz einseitigen technisch-ökonomischen Deutung der Geschichte, die die Wirksamkeit aller anderen Faktoren leugnet. Wir haben vielmehr gesehen, daß Marx alles Naturgegebene nur in eine eigentümlich bedingende Stellung hinabdrückt; nur so erklären sich die Differenzen in der Entwicklung der Völker vollkommen. In Reaktion gegen diese erste falsche Deutung ist Tugan-Baranowsky[3] in den umgekehrten Fehler verfallen, die in die Wirtschaft umgegossene Natur bestimme nach Marx die Produktivkraft. Da er aber ohne nähere Begründung ihre technische Bestimmtheit leugnet (S. 8), gelangt er zu folgender Begriffsbestimmung: »Die rätselhaften materiellen Produktivkräfte, welche nach Marxscher Auffassung das soziale Leben beherrschen, sind nichts anderes als der Inbegriff sämtlicher sachlicher Faktoren der wirtschaftlichen Arbeit. Also nicht alles, was auf die wirtschaftliche Arbeit einen Einfluß ausübt, sondern nur ein Teil desselben, namentlich der sachliche Teil, geht in den Begriff der materiellen Produktivkräfte ein. Eben darin hatte Engels vollkommen recht, indem er die bezügliche geschichtsphilosophische Theorie materialistische Geschichtsauffassung genannt hat«. »Der Marxismus leugnet nicht den Einfluß der äußeren Natur auf die Menschengeschichte; aber . . . er hebt nicht die unmittelbare, sondern die mittelbare, durch Vermittlung der Wirtschaft ausgeübte Einwirkung der Naturbedingungen auf den Menschen

[1] Stammler, a. a. O. S. 404.
[2] Barth, Philosophie der Geschichte als Soziologie I. S. 347.
[3] Tugan-Baranowsky, Theoretische Grundlagen des Marxismus S. 3 ff.

hervor. Alle Wirtschaft beruht auf sachlicher Grundlage, die durch die äußere Natur gegeben wird. Das Wesen der Wirtschaft aber besteht in der Veränderung dieser letzten: So wird durch wirtschaftliche Tätigkeit eine neue künstliche Umgebung geschaffen, deren Entwicklung die Menschengeschichte, dem historischen Materialismus zufolge, in Bewegung setzt«. »Die durch die äußere Natur gegebenen Arbeitsbedingungen sind primäre ökonomische Faktoren, da die Wirtschaft nicht in der Luft schwebt, sondern auf einer sachlichen Grundlage beruht. Die Rasse ist aber vom Standpunkte des historischen Materialismus kein primärer, sondern ein sekundärer Faktor wie Sitte, Recht, Staat usw.« [1].

Diese Auffassung ist grundfalsch. Engels kann allerdings nicht der Vorwurf erspart bleiben, daß er solche Mißverständnisse hervorgerufen hat; in seinem Bemühen, einseitige Interpretationen zu vermeiden, is er der Versuchung unterlegen, alle Faktoren, deren Vorhandensein er konzedieren muß, den ökonomischen Bedingungen zu subsumieren. So sagt er in einem Briefe aus dem Jahre 1894 [2]: »Ferner sind einbegriffen unter den ökonomischen Verhältnissen die geographische Grundlage, worauf sich diese abspielen . . . Wir sehen die ökonomischen Bedingungen als das in letzter Instanz die geschichtliche Entwicklung Bedingende an. Aber die Rasse ist selbst ein ökonomischer Faktor«. Marx erkennt dagegen an der oben zitierten Stelle ausdrücklich und in klarer Fassung an, daß die Natur des Menschen wie die Natur draußen ursprüngliche Bedingungen berge; Rasse, Nationalität, Klima u. dgl. sind für ihn primäre, aber zufolge ihrer Konstanz nur beschränkt wirksame Faktoren.

Die oben aufgestellte Bestimmung der Produktivkraft ist demnach gerechtfertigt. Viel schwieriger und komplizierter ist der Begriff der Produktionsverhältnisse. Es handelt sich, wie Marx im Vorwort zur Kritik der politischen Ökonomie lehrt, um »notwendige«, weil zur Reproduktion des unmittelbaren Lebens dienende, und »vom Willen des Menschen unabhängige Verhältnisse«, eben weil ihre Gestaltung von den Produktivkräften abhängt. Diese Bestimmung bringt demnach nichts neues, ebensowenig wie die gelegentlich eingestreute Bemerkung, Produktionsverhältnisse seien »Verhältnisse, welche die Menschen in ihrem gesellschaftlichen Lebensprozeß, in der Erzeugung ihres gesellschaftlichen Lebens eingehen« [3]. Aus dem Gegensatz zwischen der natürlichen und gesellschaftlichen Problemstellung scheint indes leicht eine erschöpfende

[1] Tugan-Baranowsky, a. a. O. S. 15, 16 f., 19.

[2] Der sozialistische Akademiker, 1895, S. 373. Abgedruckt bei Woltmann, a. a. O. S. 248 f.: Dokumente II, 14.—15. Heft, S. 73.

[3] Marx, Kapital III, 2, S. 415.

Interpretation abzufließen; hiernach sind Produktionsverhältnisse für Marx die durch die unmittelbare Notwendigkeit der materiellen Kultur unter den Menschen entstehenden Arbeitsbeziehungen, die als von der Produktivität der Arbeit abhängig für eine bestimmte Epoche einen bestimmten Charakter haben. Sie sind die bedeutsamste Realität in der Geschichte; im Hinblick hierauf sagt auch Marx ganz allgemein: »Die Produktionsverhältnisse in ihrer Gesamtheit bilden das, was man die gesellschaftlichen Verhältnisse, die Gesellschaft nennt, und zwar eine Gesellschaft auf bestimmter geschichtlicher Entwicklungsstufe, eine Gesellschaft mit eigentümlichem unterscheidendem Charakter«[1].

Indessen beginnt die Feinheit des Problems erst hier. Marx scheint sich selbst zu widersprechen. Während er in dem schon zitierten »Vorwort« von einem juristischen und politischen Überbau spricht, der sich über der ökonomischen Struktur der Gesellschaft erhebt, behauptet er unmittelbar darauf, die Produktionsverhältnisse seien identisch mit den Eigentumsverhältnissen, diese nur ein juristischer Ausdruck jener[2]. An den offenen Widersinn dieser beiden Stellen hat Stammler seine angebliche Korrektur der materialistischen Geschichtsauffassung angeknüpft und fast möchte man behaupten, er sei gerade durch die angeführten Worte zu wesentlichen Partien seines schon öfter angeführten Buches unmittelbar angeregt worden. Obwohl hier prinzipiell nur die Interpretation des Marxismus in Frage steht, so läßt sich doch an dieser Stelle nicht vermeiden, auf Stammlers vielfach aufgenommene[3] Kritik kurz einzugehen, um dann zu sehen, ob Marx gegen diese Angriffe gerüstet ist. Stammler geht aus von dem Gedanken, daß das soziale Leben nur zu begreifen ist unter der Voraussetzung einer äußeren regelnden Form, für die repräsentativ das Recht eintritt. »Die äußere Regelung des menschlichen Verhältnisses gegeneinander ermöglicht erst den Begriff eines sozialen Lebens als eines besonderen Objektes«. »Soziales Leben ist äußerlich geregeltes Zusammenleben von Menschen«. So kommt er zu dem Ergebnis: »Bei allen nationalökonomischen Untersuchungen, also allen Betrachtungen der Volkswirtschaft in sozialer Erwägung liegt ganz unvermeidlich eine bestimmte rechtliche (oder konventionale) Regelung in dem Sinne zugrunde, daß diese konkrete rechtliche Normierung die logische Bedingung des betreffenden nationalökonomischen Begriffes und Satzes ist«. »Ökonomische Kategorien, zur Erkenntnis des menschlichen

[1] Marx, Lohnarbeit und Kapital S. 25.

[2] In gleichem Sinne wird auch im »Elend« (S. 13) von »einer bestimmten Entwicklung des Eigentums, d. h. der Produktion« gesprochen.

[3] Z. B. Herkner, Arbeiterfrage, 3. Aufl., 1902, S. 273 f.

Gesellschaftslebens, bei denen nicht als grundlegende Bedingung eine bestimmte soziale Regelung vorausgesetzt ist, gibt es überhaupt nicht«. Demnach »bedeuten alle sozialen Erscheinungen weiter nichts denn gleichartige Massenerscheinungen von äußerlich bestimmt geregelten Beziehungen unter den Menschen[1]«. So behauptet Stammler positiv und wirft Marx nun vor, diesen soziologischen Standpunkt verkannt zu haben. Seine Geschichtsauffassung gehe fälschlicherweise von natürlicher Technik aus, die ihm zwar, wie es richtig sei, eine einheitliche Erfassung des menschlichen Beisammenseins ermögliche, die aber doch, wie Marx übersehen habe, selbst wieder nur in schon bestehende Verhältnisse und damit in Rechtseinrichtungen eingegliedert werden könne; so habe denn auch Marx niemals gefragt, was ökonomische Phänomene, soziales Dasein sei usw. »Wer Gesetze des sozialen Lebens der Menschen aufstellen will und vor allem über die oberste allgemeingültige Gesetzmäßigkeit derselben sich klar zu werden gedenkt, der kann nicht einfach auf Natur und Technologie als direkt wirkende Faktoren verweisen. Es ist eine sozial benutzte Technik, also ein Gebrauch von ihr auf Grund bestimmter äußerer Regelung«. »Die Technologie ermöglicht nur die Bildung von ökonomischen Phänomenen, verwirklicht sie aber an sich noch gar nicht«. So ist »diese Lehre nach allen Seiten hin unfertig und nicht ausgedacht«.

Freilich muß nun Stammler zugeben: »Allerdings war jener Autor der grundsätzlich richtigen Auffassung sehr nahe«[2]; er erinnert selbst an einige entsprechende Ausführungen von Marx. Die Verwandtschaft beider Ansichten ist indes noch viel größer als Stammler annimmt. Der bisherige Inhalt der sozialen Statik beschäftigte sich ja im wesentlichen damit, zu zeigen, wie Marx entsprechend seinen Entwicklungsbedingungen das gesellschaftliche Problem stellt und hier sogar soweit geht, die Wirklichkeit der Gesellschaft in bloße Beziehungen der Arbeit aufzulösen. Der Gegensatz zwischen der technischen Produktivkraft und ihrer sozialen Anwendung, dem Produktionsverhältnis, muß demnach geradezu eine Kernwahrheit für Marx sein; er hat ihn denn auch aufs deutlichste formuliert. »Die Maschinen sind ebensowenig eine ökonomische Kategorie als der Ochse, der den Pflug zieht, sie sind nur eine Produktivkraft. Die moderne Fabrik, die auf der Anwendung von Maschinen beruht, ist ein gesellschaftliches Produktionsverhältnis, eine ökonomische Kategorie«[3].

[1] Stammler, a. a. O. S. 83, 84, 184, 201, 287.
[2] Stammler, a. a. O. S. 404, 275, 431, 198.
[3] Marx, Elend S. 117.

In der schon häufiger angeführten Einleitung zur Kritik der politischen Ökonomie erklärt sogar Marx ausdrücklich: »Die politische Ökonomie ist nicht Technologie«[1]. Die gleiche Behauptung findet sich auch später, wo von der politischen Ökonomie gesagt wird, daß sie »in der Tat nichts mit der Technologie gemein hat«[2]. Zudem hat auch Marx bereits die hieraus fließende Konsequenz gezogen, daß die Produktionsverhältnisse, wenn sie auch aus neu geänderter Produktivkraft herauswachsen, doch zunächst im Rahmen einer bestehenden Gesellschaftsordnung verbleiben, daß also besonderes Eigentum Bedingung ihrer Möglichkeit ist. Nur so erklärt sich die oben erwähnte Gleichsetzung der Produktions- und Eigentumsverhältnisse; daß aber dieser Gedanke nicht einmal und zufällig, sondern prinzipiell war, beweist der Entwicklungsgang des Marxismus. Wir sahen in Kapitel IV, wie Engels bereits in den deutsch-französischen Jahrbüchern die Widersprüche auf das Privateigentum zurückführt und wie bald darauf Marx durch den Einfluß Proudhons dieselbe Bestimmung gewinnt; nur, daß Marx im Gegensatz zu Stammler mit der rechtlichen Voraussetzung sich nicht begnügt und die Analyse der politischen Ökonomie für wesentlich und notwendig hält.

Ganz allgemein und prinzipiell hat sich Marx in der Richtung der Stammlerschen Gedanken besonders in der »Einleitung« aus dem Jahre 1857 ausgesprochen. Hier sagt er: »Alle Produktion ist Aneignung der Natur von seiten des Individuums innerhalb und vermittelst einer bestimmten Gesellschaftsform. In diesem Sinne ist es Tautologie zu sagen, daß Eigentum (Aneignung) eine Bedingung der Produktion sei. . . . . Daß aber von keiner Produktion, also auch von keiner Gesellschaft die Rede sein kann, wo keine Form des Eigentums existiert, ist eine Tautologie. Eine Aneignung, die sich nichts zu eigen macht, ist eine contradictio in adjecto«[3]. Im Kapital selbst ist der Gedanke zwar vielfach durch die Lehre vom juristischen Überbau verdeckt, aber niemals verleugnet. Insbesondere am Schlusse des ganzen Werkes leuchtet er empor, dort, wo Marx von verschiedenen Begriffen der Verteilungs-

---

[1] Marx, Neue Zeit 21, I, S. 712.

[2] Marx, Kritik der politischen Ökonomie S. 31.

[3] Marx, Neue Zeit 21, I, S. 713 f. Es könnte scheinen, als ob Stammler sich auf einen Zwischensatz berufen könnte, der die Eigentümlichkeit der von ihm vertretenen bestimmten äußeren Regelung und damit das eigentlich Wichtige außer acht ließe. Marx sagt nämlich: »Lächerlich aber ist es, hiervon einen Sprung auf eine bestimmte Form des Eigentums, z. B. das Privateigentum, zu machen«. Doch will Marx nur sagen, daß nicht notwendig jedes Eigentum Privateigentum sein müsse.

verhältnisse spricht. Das Geheimnis der ursprünglichen Akkumulation wurzelt in keinem anderen Problem: »Allerdings kann gesagt werden, daß das Kapital (und das Grundeigentum, welches es als seinen Gegensatz einschließt) selbst schon eine Verteilung voraussetzt: die Expropriation der Arbeiter von den Arbeitsbedingungen, die Konzentration dieser Bedingungen in den Händen einer Minorität von Individuen, das ausschließliche Eigentum am Grund und Boden für andere Individuen, kurz alle die Verhältnisse, die im Abschnitt über die ursprüngliche Akkumulation (Buch I Kapitel XXIV) entwickelt worden sind. Aber diese Verteilung ist durchaus verschieden von dem, was man unter Verteilungsverhältnissen versteht, wenn man diesen im Gegensatz zu den Produktionsverhältnissen einen historischen Charakter vindiziert. Man meint darunter die verschiedenen Titel auf den Teil des Produkts, der der individuellen Konsumtion anheimfällt. Jene Verteilungsverhältnisse sind dagegen die Grundlagen besonderer gesellschaftlicher Funktionen, welche innerhalb des Produktionsverhältnisses selbst bestimmten Agenten derselben zufallen im Gegensatz zu den unmittelbaren Produzenten. Sie geben den Produktionsbedingungen selbst und ihren Repräsentanten eine spezifisch gesellschaftliche Qualität. Sie bestimmen den ganzen Charakter und die ganze Bewegung der Produktion« [1]. In diesen Worten ist Marx über den leeren Formalismus der bloßen Rechtsregel hinausgegangen und hat ihn — er spricht von der Gestaltung des Gesamtkapitals als Voraussetzung — bereits mit einigem Leben erfüllt; die Stelle ist wegen der Anerkennung einer bestimmenden Bedeutsamkeit der ursprünglichen Verteilung besonders bemerkenswert. Stammler hätte seine Lehre vom Kreislauf des sozialen Lebens nicht deutlicher ausdrücken können, als Marx es in folgenden Worten getan hat: »Sollte gesagt werden, daß dann wenigstens, da die Produktion von einer gewissen Distribution der Produktionsinstrumente abhängig ist, die Distribution in dieser Bedeutung der Produktion vorhergeht, ihre Voraussetzung bildet, so ist darauf zu antworten, daß die Produktion in der Tat ihre Bedingungen und Voraussetzungen hat, die Momente derselben bilden. Diese mögen im ersten Beginn als naturwüchsig erscheinen. Durch den Prozeß der Produktion selbst werden sie aus naturwüchsigen in geschichtliche verwandelt, und wenn sie für eine Periode als natürliche Voraussetzung der Produktion erscheinen, waren sie selbst für eine andere ihr geschichtliches Resultat. Innerhalb der Produktion selbst werden sie beständig verändert« [2].

[1] Marx, Kapital III, 2, S. 415 f.
[2] Marx, Neue Zeit 21, I, S. 742 f.

Die obige Definition der Produktionsverhältnisse als Arbeitsbeziehungen ist also zu ergänzen; sie umfassen zugleich bereits bestimmte Eigentumsverhältnisse. »Was nach Marx'schem Vorgang Produktionsverhältnisse genannt wird, schließt in sich begrifflich und historisch schon die rechtliche Regelung der Eigentumsverhältnisse ein« [1].

So weit also die Analyse der grundlegenden Produktionsverhältnisse, die bei der abstraktesten Kategorie, der Arbeit, beginnend auch manche andere Kategorie bereits aufzeigte. Der Aufbau nun der politischen Ökonomie zeigt unmittelbar eine Verschiedenheit zwischen Marx und Engels. Während Marx die Gesamtheit der Produktionsverhältnisse als ökonomische Struktur[2] bezeichnet, in ihr die Gesellschaftsformation sieht[3], um alsbald die Ökonomie zu verlassen, fügt Engels stets ein weiteres Glied ein, und zwar dies ohne einheitliche Formulierung. Er bezeichnet als die Grundlage der Gesellschaftsordnung einmal »die Produktion und nächst der Produktion den Austausch ihrer Produkte« (Anti-Dühr. 286) — hier ist also die Möglichkeit eines Abhängigkeitsverhältnisses offen gehalten —, in der Schrift über Feuerbach nennt Engels dagegen als letzte Instanz gleichwertig die Entwicklung der Produktivkräfte und der Austauschverhältnisse (a. a. O. 49) und wiederum an zwei anderen Stellen koordiniert er Produktions- und Verkehrsverhältnisse (Anti-Dühring 12, 157). Wie kommt es zunächst, daß Marx diese neuen Beziehungen garnicht erwähnt, geschweige denn als selbständigen Faktor auffaßt? Offenbar sind sie unter der Gesamtheit der Produktionsverhältnisse oder der ökonomischen Struktur einbegriffen. Man entsinne sich, daß die Werttheorie der Ausgangspunkt des Marx'schen Systems ist; hier ist der Austauschprozeß in seiner abstrakten Form ja bereits enthalten. Da seine Bewegung, obwohl dialektisch aus beiden Wertarten entspringend, dem Tauschwert parallel geht, dieser aber der Produktivkraft der Arbeit umgekehrt proportional ist, so ver-

---

[1] Struve, Die Marxsche Theorie der sozialen Entwicklung, Brauns Archiv XIV, S. 676.

[2] Barth, a. a. O. S. 312 (zustimmend Pesch, Liberalismus, Sozialismus und christliche Gesellschaftsordnung II, S. 221, Anm. 4) interpretiert den Begriff der ökonomischen Struktur als bestimmte Betriebsformen, größere oder geringere Spezialisierung der Arbeit, Kollektivbetrieb, Nebenbetrieb, Einzelbetrieb, Hausindustrie, Verlagssystem usw. Diese Bestimmung ist viel zu eng; Struktur geht auf das Ganze der Wirtschaft; so ist die der heutigen Gesellschaft der Kapitalismus.

[3] Vgl. die Definition der Gesellschaft am Schlusse des Kapital: »Das Ganze dieser Beziehungen, worin sich die Träger dieser Produktion zur Natur und zueinander befinden, worin sie produzieren, dies Ganze ist eben die Gesellschaft, nach ihrer ökonomischen Struktur betrachtet.« (Kap. III, 2, S. 353.)

steht sich von selbst, daß zu bestimmter Zeit für jede Ware ein bestimmter Wert feststeht, mithin auch in diesem Verhältnis ausgetauscht wird. Aus der Werttheorie wird mit Rücksicht auf ihre Verwirklichung das »Wertgesetz«. Es drückt nichts anderes aus, als daß der Warenaustausch, da Handel und Verkehr unproduktiv sind, sich stets entsprechend dem in der Produktion erzeugten Wert, d. h. zu den durch die Produktivität der Arbeit bestimmten Quanten gleicher Arbeit vollzieht. Das Wertgesetz, das Engels »das Grundgesetz der Warenproduktion« nennt, definiert er als »die Austauschbarkeit von Produkten gleicher gesellschaftlicher Arbeit gegeneinander«[1]. Der Austausch hat also nur deshalb den Schein der Selbständigkeit, weil die Arbeitsinhalte der Waren nur durch Vermittlung der Menschen realisiert werden können. »Die Waren können nicht selbst zu Markte gehen und sich nicht selbst austauschen«[2]. Die Form, unter der der Austausch von statten geht, ist aber bedingt durch die vorausgesetzten Eigentumsverhältnisse. So darf Marx entweder die Austauschbeziehungen auslassen oder als ein Abhängiges zur sozialen Produktionsweise behaupten. Es ist deshalb kein Widerspruch, wenn das »Elend« behauptet: »Die Art, wie die Produktivkräfte ausgetauscht werden, ist für die Art des Austausches der Produkte maßgebend. Im allgemeinen entspricht die Art des Austausches der Produkte der Produktionsweise. Man ändere die letztere und die Folge wird die Veränderung der ersteren sein. So sehen wir auch in der Geschichte der Gesellschaft die Art des Austausches der Produkte sich nach dem Modus ihrer Herstellung regeln. So entspricht auch der individuelle Austausch einer bestimmten Produktionsweise, welche selbst wieder dem Klassengegensatz entspricht; somit kein individueller Austausch ohne Klassengegensatz«[3].

Da der Verkehr nur ein technisches Mittel zur Befriedigung des Austausches ist, so ist er auch mit der Produktion eng verwachsen. So schafft sich eine neue Produktionsmethode die ihr entsprechenden Verkehrsverhältnisse; sie sind durchaus ein Abhängiges. »Die Revolution

[1] Engels, Antidühring S. 339. Vgl. auch die die Gleichheitsbeziehung des Austausches außer Acht lassende Definition des Marxschen Wertgesetzes durch Sombart (Zur Kritik des ökonomischen Systems von Karl Marx, Brauns Archiv VII, 8. 577): »Der Wert der Waren ist die spezifisch historische Form, in der sich die in letzter Instanz alle wirtschaftlichen Vorgänge beherrschende gesellschaftliche Produktivkraft der Arbeit bestimmend durchsetzt«. Daselbst (S. 575) die speziellen Nachweise über die Häufigkeit des Terminus »Wertgesetz«. Dazu Kap. I, S. 522.

[2] Marx, Kapital I, S. 50.

[3] Marx, Elend S. 55 f.

in der Produktionsweise der Industrie und Agrikultur ernötigte namentlich aber auch eine Revolution in den allgemeinen Bedingungen des gesellschaftlichen Produktionsprozesses, d. h. der Kommunikations- und Transportmittel. . . . Abgesehen von dem ganz umgewälzten Segelschiffbau wurde das Kommunikations- und Transportwesen daher allmählich durch ein System von Flußdampfschiffen, Eisenbahnen, ozeanischen Dampfschiffen und Telegraphen der Produktionsweise der großen Industrie angepaßt« [1]. »Es entspricht übrigens dem bürgerlichen Horizont, wo das Geschäftchenmachen den ganzen Kopf einnimmt, nicht im Charakter der Produktionsweise die Grundlage der ihr entsprechenden Verkehrsweise zu sehen, sondern umgekehrt« [2].

Engels verschiedenartige und unsichere Formulierungen erklären sich dem strengen Monismus des Freundes gegenüber auf zwei möglichen Wegen. Einmal ist es unwahrscheinlich, aber nicht unmöglich, daß er Marx' Identifikation der Eigentums- und Produktionsverhältnisse, die er selbst doch in den deutsch-französischen Jahrbüchern zuerst angedeutet hat, später hat fallen lassen. Eher ist es aber möglich, daß Engels sogar mehr Recht als Marx hat, indem er, ohne die vielleicht als selbstverständlich empfundene Beziehung auszusprechen, Produktion und Austausch aus der gemeinsamen Quelle der rechtlich-sozialen Prämisse hervorgehen läßt. Wenn also z. B. Engels davon spricht, daß ihre Verhältnisse die Geschichte machen, so ist etwa zu ergänzen: unter der Voraussetzung privatwirtschaftlicher oder gemeinwirtschaftlicher Organisation, aus der beide herauswachsen, und in die sich beide eingliedern, wie ähnlich Marx an der zitierten Stelle zuletzt den Klassengegensatz verantwortlich macht. Ist aber diese Deutung von Engels' Formulierung richtig, so wird auch das Schwanken des zweiten Gliedes, ob Verkehr oder Austausch, insofern entschuldigt, als auch Marx, wie wir eben feststellten, dazu neigt, beide zu identifizieren. Jedenfalls bleibt ein scharfer Kontrast zwischen den Worten beider Freunde. Ausdrücklich erkennt Engels eine selbstständige Ursachenreihe der Austauschverhältnisse an: »Produktion und Austausch sind zwei verschiedene Funktionen. Produktion kann stattfinden ohne Austausch, Austausch — eben weil von vornherein Austausch nur von Produkten — nicht ohne Produktion. Jede dieser beiden gesellschaftlichen Funktionen steht unter dem Einfluß von

---

[1] Marx, Kapital I, S. 347 f.

[2] Marx, a. a. O. II, S. 88 f. Übrigens werden im 2. Bande des Kapital Austausch- und Verkehrsweise als synonym unter dem Namen der Zirkulationssphäre zusammengefaßt. Sonst gilt meistens der Verkehr als ein mehr technisches Mittel des Austausches, vulgo des Handels.

großenteils besonderen äußeren Einwirkungen und hat daher auch großenteils ihre eigenen besonderen Gesetze. Aber andererseits bedingen sie einander in jedem Moment und wirken in solchem Maße aufeinander ein, daß man sie als die Abszisse und die Ordinate der ökonomischen Kurve bezeichnen könnte« [1].

Als Schlußglied der Ökonomie ist die Gestaltung der Verteilungsverhältnisse durch die Produktionsweise bedingt; hierunter versteht Marx im gewöhnlichen Wortsinne den Anteil des Einzelnen an der Konsumtion (vergl. das obige Zitat). So lehrt Engels, hier vollkommen in Übereinstimmung mit seinem Freunde: »Mit der Art und Weise der Produktion und des Austausches einer bestimmten geschichtlichen Gesellschaft und mit den geschichtlichen Vorbedingungen dieser Gesellschaft, ist auch gleichzeitig gegeben die Art und Weise der Verteilung der Produkte. In der Stamm- und Dorfgemeinde mit gemeinsamem Grundeigentum, mit der oder mit deren sehr erkennbaren Überresten alle Kulturvölker in die Geschichte eintreten, versteht sich eine ziemlich gleichmäßige Verteilung der Produkte ganz von selbst« [2]. Ähnlich behauptet Marx: »Das bestimmte Verteilungsverhältnis ist also nur der Ausdruck des geschichtlich bestimmten Produktionsverhältnisses«. »Die sogenannten Verteilungsverhältnisse entsprechen also und entspringen aus historisch bestimmten, spezifisch gesellschaftlichen Formen des Produktionsprozesses und der Verhältnisse, welche die Menschen im Reproduktionsprozeß ihres menschlichen Lebens untereinander eingehen. Der historische Charakter dieser Verteilungsverhältnisse ist der historische Charakter der Produktionsverhältnisse, wovon sie nur eine Seite ausdrücken. Die kapitalistische Verteilung ist verschieden von den Verteilungsformen, die aus anderen Produktionsweisen entspringen, und jede Verteilungsform verschwindet mit der bestimmten Form der Produktion, der sie entstammt und entspricht« [3].

Damit ist die allgemeine Analyse der Ökonomie beendet.

§ 2. Der ideologische Überbau.

Alle weitere Wirklichkeit im Beisammenleben der Menschen ist ein Überbau über der ökonomischen Grundlage. Zwei Fragen gilt es hier zu beantworten: 1. welcher Art ist die Verknüpfung, 2. wie erklärt sich diese Tatsache?

Zur Beantwortung der ersten Interpretation ist schon häufiger gerügt worden, daß Marx in den Termini, die er im Vorwort zur Kritik der

[1] Engels, Antidühring S. 149.
[2] Engels, a. a. O. S. 150.
[3] Marx, Kapital III, 2, S. 419, 420.

politischen Ökonomie gebraucht, schwankt. Er sagt, der materielle Produktionsprozeß bedinge den sozialen usw. und bald darauf heißt es, das gesellschaftliche Sein bestimme das Bewußtsein. Auch Marx sehen wir hier in der ersten Wendung den Weg beschreiten, den Engels später gegangen ist, die materielle Kultur als eine bloße conditio sine qua non der geistigen hinzustellen. Die Erklärungen, die Engels nach dieser Richtung gegeben hat, haben wir oben als abweichend von dem eigentlichen Sinn der materialistiscben Geschichtsauffassung ausgeschaltet. Marx gilt aber wohl die Bedingung als die einzige Ursache; jedenfalls kommen auch seine Worte nur in Betracht, als die Ausdrücke »Bedingen« und »Bestimmen« als synonym gebraucht sind. Die Verknüpfung zwischen Unter- und Überbau ist eine kausale Beziehung des Inhalts[1].

Schwieriger als diese Frage des Monismus ist das Problem, ob Marx unter den Gliedern des Überbaus eine Rangordnung annimmt, oder ob ihm alle Phänomene gleichwertig, in gleicher direkter Abhängigkeit von der Ökonomie gelten. Es führt dies sofort in die verwickelten Fäden, die die Auslegung der ökonomischen Geschichtsphilosophie erschwert und zahllose Mißverständnisse hervorgerufen haben. Eine Antwort ist hier nicht möglich, bevor der zweite Punkt aufgehellt ist, die Begründung für die Tatsache des Überbaus.

Kann das Wie der Verbindung abgesehen von der Neigung zur Theorie eines bloß genetischen Zusammenhangs nicht zweifelhaft sein, so haben Marx und Engels zur Aufdeckung des Woher, des inneren Grundes der Verknüpfung zwei durcheinanderlaufende Hypothesen aufgestellt, die sich in mancher Hinsicht sogar widersprechen.

Der erste Erklärungsversuch wird durch den Empirismus vermittelt. In ihm, der Anerkennung der Allmacht der Erfahrung, der gleichen intellektuellen Begabung der Menschen usw. sah Marx wie wir oben feststellten, das logische Bindeglied zwischen naturwissenschaftlichem Materialismus und Sozialismus. Und in den Thesen über Feuerbach spricht er, obwohl die Einseitigkeit tadelnd, von der »materialistischen Lehre«, daß

[1] Wenn Masaryk zu den beiden Wendungen noch die dritte weiter unten gebrauchte heranzieht, daß zu scheiden sei zwischen der Umwälzung in den Produktionsbedingungen und den ideologischen Formen, worin sich die Menschen dieses Konflikts bewußt werden, und deshalb meint (a. a. O. S. 95): »Diese Stylisation, insofern sie überhaupt einen Sinn hat, spricht eher für einen Parallelismus der Produktionsverhältnisse und des geistigen Lebens« — so gehört dieser sehr wichtige Satz überhaupt noch nicht in diesen Zusammenhang, sondern in die soziale Dynamik. (Kap. XI.)

die Menschen Produkte der Umstände und der Erziehung, veränderte Menschen also Produkte anderer Umstände und geänderter Erziehung sind [1]. Die Menschen sind also ursprünglich gleich, und werden nur durch verschiedene Erfahrung verschieden. Die alte Theorie von der tabula rasa, mit der der Mensch auf die Welt kommt, dient Marx zur Rechtfertigung eines total neuen Gesellschaftszustandes; es wird später zu zeigen sein, welche Bedeutung dieser Begriff für die Idee des Zukunftstaates besitzt. Engels behauptet zwar im Antidühring: »Daß zwei Menschen oder zwei menschliche Willen als solche einander völlig gleich sind, ist nicht nur kein Axiom, sondern sogar eine starke Übertreibung«. Daß dies aber nur im Sinne einer Ablehnung des abgeschmackten Gedankens einer vollständigen Kongruenz gemeint ist, beweisen andere Sätze: »Die Vorstellung, daß alle Menschen etwas Gemeinsames haben, und soweit das Gemeinsame reicht, auch gleich sind, ist selbstverständlich uralt« [2]. Es ist dies dahin zu verstehen, daß ihm das Gemeinsame das einzig Wertvolle am Menschen ist; nur so rechtfertigt sich die moderne Forderung auf soziale Gleichheit, die Engels selbst — ebenda — als etwas hiervon ganz verschiedenes behauptet.

In zwei Formen ist die empiristische Begründung ausgesprochen, von denen die erste und nächstliegende eine ganz geringe Rolle spielt. Marx rückt hier in die unmittelbare Nähe der französischen Aufklärungsphilosophie. In der ausschließlich passiven Rolle, die der menschlichen Seele zugewiesen wird, wirkt der von ihr mannigfach variierte Gedanke einer Umbildung des Gehirns durch das soziale Milieu nach. In Erinnerung hieran gebraucht Marx materialistische Wendungen zur Analyse der Arbeit als der wichtigsten Tatsache. So behauptet er, »daß jede solche Funktion, welches immer ihr Inhalt und ihre Form, wesentlich Verausgabung von menschlichem Hirn, Nerv, Muskel, Sinnesorgan usw. ist«. »Die seiner Leiblichkeit angehörigen Naturkräfte, Arme und Beine, Kopf und Hand setzt er (der Mensch) in Bewegung, um sich den Naturstoff in einer für sein eigenes Leben brauchbaren Form anzueignen« [3]. Indessen bleibt es bei solchen unbestimmten und nichtssagenden Wendungen; die Absicht einer Ableitung aus dem Gesichtspunkt, daß mit dem Wechsel der Arbeit sich das Gehirn entsprechend ändern müsse, ist nirgendswo deutlich ausgedrückt. Aber der Grund dieser mangelhaften Ausführung eines vorher als unbezweifelbar hingestellten Gedankens leuchtet sofort ein. Sobald sich die Anschauungen von Marx konsolidierten, weist er,

[1] Marx bei Engels, L. Feuerbach S. 60.
[2] Engels, Antidühring S. 92, 100.
[3] Marx, Kapital I, S. 38, 140.

was er den französischen Materialisten vorwirft: den anschauenden Empirismus der Naturerkenntnis, ab; da er in der gesellschaftlichen Produktivität das Bestimmende der Geschichte sieht, tritt an Stelle der Aneignung des Naturstoffes, an Stelle eines naturwissenschaftlichen ein historischer Empirismus. Die Entstehung der Ideologie erklärt sich hiernach folgendermaßen: Wenn die Naturbedingungen ein historisches Leben nicht auslösen können, deshalb weil das durch sie Erlebte stets gleichförmige Bilder erzeugte, so ist es die Geschichte und hier die Ökonomie, welche sich den Einlaß zur menschlichen Seele eröffnet und sie mit ihren Eindrücken ausfüllt.

Eine innere Erfahrung gibt es nicht; der Empirismus wird zum Sensualismus. Das Geheimnis der Verdrehung im Bewußtsein besteht nun einfach in der, wie wir schon hörten, dem Menschen eingewurzelten Neigung zur begrifflichen Umkehrung. »Die Ideen und Gedanken der Menschen,« erklärt Marx in der Schrift über Stirner, »waren natürlich Ideen und Gedanken über sich und ihre Verhältnisse, ihr Bewußtsein von sich, von dem Menschen, denn es war ein Bewußtsein nicht nur der einzelnen Person, sondern der einzelnen Person im Zusammenhang mit der ganzen Gesellschaft, und von der ganzen Gesellschaft, in der sie lebten. Die von ihnen unabhängigen Bedingungen, innerhalb deren sie ihr Leben produzierten, die damit zusammenhängenden notwendigen Verkehrsformen, die damit gegebenen persönlichen und sozialen Verhältnisse mußten, soweit sie in Gedanken ausgedrückt wurden, die Form von idealen Bedingungen und notwendigen Verhältnissen annehmen, d. h. als aus dem Begriff des Menschen, dem menschlichen Wesen, der Natur des Menschen, dem Menschen hervorgehende Bestimmungen ihren Ausdruck im Bewußtsein erhalten. Was die Menschen waren, was ihre Verhältnisse waren, erschien im Bewußtsein als Vorstellung von dem Menschen, von seinen Daseinsweisen oder von seinen näheren Begriffsbestimmungen. Nachdem die Ideologen nun vorausgesetzt hatten, daß die Ideen und Gedanken die bisherige Geschichte beherrschten, daß ihre Geschichte alle bisherige Geschichte sei, nachdem sie sich eingebildet hatten, die wirklichen Verhältnisse hätten sich nach dem Menschen und seinen idealen Verhältnissen, id est Begriffsbestimmungen, gerichtet, nachdem sie überhaupt die Geschichte des Bewußtseins der Menschen von sich zur Grundlage ihrer wirklichen Geschichte gemacht hatten, war nichts leichter, als die Geschichte des Bewußtseins, der Ideen, des Heiligen, der fixierten Vorstellungen — Geschichte ‚des Menschen' zu nennen und diese sich der wirklichen Geschichte unterzuschieben« [1].

[1] »Der heilige Max«, Dokumente des Sozialismus III, S. 128.

Die zitierten Worte bieten ein besonderes Interesse, weil durch sie, die aus dem ersten Jahre der Geschichtsphilosophie, dem Jahre 1845, stammen, die historischen Beziehungen unverkennbar hindurchleuchten. Maßgebend ist ausschließlich der Kampf gegen die spekulative Begriffsphilosophie und die Kritik ihrer Abstraktionslehre, die Marx alsdann umkehrt, soll doch das reale Subjekt zunächst stets außerhalb des Kopfes vorhanden sein. Sobald er nun den hier in erster Linie vorhandenen wirtschaftlichen Verhältnissen Einfluß zugestand, mußte die Unselbständigkeit des Bewußtseins zu einer völligen erweitert werden; sonst wäre es ja mit der Einheitlichkeit vorbei gewesen. Daß aber dieser Schluß berechtigt, der Gesamtaspekt des Bewußtseins verdorben ist, dies war ja Marx' Ausgangspunkt gewesen: eben Feuerbachs empirische Umdeutung von Hegels dialektischem Prozeß der Idee und ihrer Selbstentfremdung (vgl. Kap. III). So vereinigen sich für ihn mehrere Ursachreihen, um die in Wirklichkeit ungeheure Behauptung als selbstverständliche Konsequenz anzunehmen. Denn so erschien es den Freunden; man erkennt dies aus Engels' Worten, in denen er die allmähliche Entstehung der Gesellschaft schildert: »Recht und Politik entwickelte sich, und mit ihnen die Religion, das phantastische Spiegelbild der menschlichen Dinge im menschlichen Kopfe. . . . Dem Kopf, der Entwicklung und Tätigkeit des Gehirns wurde alles Verdienst an der rasch fortschreitenden Zivilisation zugeschrieben; die Menschen gewöhnten sich daran, ihr Tun aus ihrem Denken zu erklären, statt aus ihren Bedürfnissen (die dabei allerdings im Kopf sich wiederspiegeln, zum Bewußtsein kommen) — und so entstand mit der Zeit jene idealistische Weltanschauung, die namentlich seit dem Untergang der antiken Welt die Köpfe beherrscht hat« [1]. So hat sich das metaphysische Einheitsprinzip der deutschen Philosophie in materieller Umkehrung erhalten. Weil unbezweifelt das Oekonomische als notwendige Existenzbedingung wirklich ist, soll es die einzige Ursache sein, der historische Materialismus ist nach dieser Richtung dogmatischer Monismus. Nur dadurch, dass Engels die spekulative Erfassung des Weltganzen in einem Prinzip ein selbstverständliches Postulat war, darf er den Schluss wagen, den wir oben zitierten: dass nämlich deswegen, weil die Menschen zuerst essen, trinken etc. müssen, alle übrigen Verhaltungsweisen hieraus erklärt werden müssen.

Daß in der Begründung des bloßen Überbaus ein wenig geklärtes Problem steckt, hat Engels später empfunden und sich in einem Briefe an Mehring vom 14. Juli 1893 hierüber ausgesprochen. »Wir alle haben

[1] Engels, Der Anteil . . . Neue Zeit 14, II, S. 550 f.

zunächst das Hauptgewicht auf die Ableitung der politischen, rechtlichen und sonstigen ideologischen Vorstellungen und der durch diese Vorstellungen vermittelten Handlungen aus den ökonomischen Grundtatsachen gelegt und legen müssen. Dabei haben wir denn die formelle Seite über der inhaltlichen vernachlässigt: Die Art und Weise, wie diese Vorstellungen zustande kommen. . . . Die Ideologie ist ein Prozeß, der zwar mit Bewußtsein vom sogenannten Denker vollzogen wird, aber mit einem falschen Bewußtsein. Die eigentlichen Triebkräfte, die ihn bewegen, bleiben ihm unbekannt, sonst wäre es eben kein ideologischer Prozeß. Er imaginiert sich also falsche oder scheinbare Triebkräfte. Weil es ein Denkprozeß ist, leitet er seinen Inhalt wie seine Form aus dem reinen Denken ab, entweder seinem eigenen oder dem seiner Vorgänger. Er arbeitet mit bloßem Gedankenmaterial, das er unbesehen als durch Denken erzeugt hinnimmt, und sonst nicht weiter untersucht, und zwar ist ihm das selbstverständlich, da ihm alles Handeln, weil durch Denken vermittelt, auch in letzter Instanz, im Denken begründet erscheint. — Der historische Ideolog (historisch soll hier einfach zusammenfassend stehen für politisch, juristisch, philosophisch, theologisch, kurz für alle Gebiete, die der Gesellschaft angehören und nicht bloß der Natur —) der historische Ideolog hat also auf jedem wissenschaftlichen Gebiet einen Stoff, der sich selbständig aus dem Denken früherer Generationen gebildet und im Gehirn dieser einander folgenden Generationen eine selbständige eigene Entwicklungsstufe durchgemacht hat. Allerdings mögen äußere Tatsachen, die dem eigenen oder andern Gebieten angehören, mitbestimmend auf diese Entwicklung gewirkt haben, aber diese Tatsachen sind nach der stillschweigenden Voraussetzung ja selbst wieder bloße Früchte eines Denkprozesses, und so bleiben wir immer noch im Bereiche des bloßen Denkens, das selbst die härtesten Tatsachen glücklich verdaut hat. — Es ist dieser Schein einer selbständigen Geschichte der Staatsverfassungen, der Rechtssysteme, der ideologischen Vorstellungen auf jedem Sondergebiete, der die meisten Leute vor allem blendet«[1]. Die Ausführungen Engels beruhen nun freilich auf einem Fehlschuß. Er setzt als bewiesen voraus, daß die materiellen Produktionsbedingungen das letzte Reale der Geschichte seien und daher allein das Material zur gedanklichen Verarbeitung liefern könnten, von hier aus ist die Folgerung der obigen Worte so einleuchtend, daß es der vielen garnicht bedurft hätte. Aber eben um die Voraussetzung handelt es sich und damit um die innere Differenz zwischen strengem Monismus und absolutem Em-

[1] Abgedruckt bei Mehring, Geschichte der Sozialdemokratie I, S. 386.

pirismus. Aus dem gleichen Grunde wie die letzten Ausführungen sind auch Engels' Bestimmungen der Notwendigkeit der Ideologie nichtssagend; er fragt, weshalb die Menschen denn den Lebensprozeß nicht nach seiner wahren Gestalt erkennen, und kommt zu dem Ergebnis, daß das Aufhören der Ideologie eben ihr Aufhören bedeuten würde, was nicht angeht; warum letzteres, wird nicht gesagt. »Daß die materiellen Lebensbedingungen der Menschen, in deren Köpfen dieser Gedankenprozeß vor sich geht, den Verlauf dieses Prozesses schließlich bestimmen, bleibt diesen Menschen notwendig unbewußt, denn sonst wäre es mit der ganzen Ideologie zu Ende«[1].

Die Art dieses historischen Empirismus ist näher zu beleuchten. Hegel hatte Natur und Geschichte zwar gegenübergestellt, aber zugleich als Offenbarung desselben metaphysischen Sinnes gedeutet. Hieraus ergab sich eine Gleichheit aller Methoden. Und nun erleben wir das seltsame Schauspiel: Indem Marx in Reaktion gegen Hegels Idealismus die Empirie betont, das Urbild des Gedankens in der Außenwelt findet, droht ihm der Satz, daß die Extreme sich berühren. Denn der Blickpunkt einer bloß quantitativen Differenz zwischen Natur und Geschichte verleitete ihn, für beide Gebiete eine materialistische Metaphysik aufzustellen. Der Satz, daß die Bevölkerung außerhalb des Kopfes vorhanden sei, wurde ihm dadurch zu dem anderen, daß ihre wahrhafte Wesenheit überhaupt außerhalb der Köpfe der Menschen von statten geht. Der Empirismus der ökonomischen Produktionsbedingungen erhält so den gleichen transzendenten Charakter wie Hegels Vernunftprozeß. In diesem Sinne, als ob der materielle Produktionsprozeß und damit der Fortgang der Geschichte nicht nur ohne, sondern überhaupt außerhalb des Bewußtseins der Menschen von statten geht, ist Marx' Ausdrucksweise häufig gehalten. So spricht er von der Genesis des Zukunftsstaates: »Diese Expropriation vollzieht sich durch das Spiel der immanenten Gesetze der kapitalistischen Produktion selbst, durch die Zentralisation der Kapitale«. Noch bilderreicher ist die Wendung, mit der Marx die Entstehung der neuen Produktivkräfte aus der mittelalterlichen Produktionsweise schildert: »Auf einem gewissen Höhegrad bringt sie die materiellen Mittel ihrer eigenen Vernichtung zur Welt«[2]. Aber auch ganz allgemeine Termini kommen hierbei in Betracht. Hierhin gehört die durchgängige Bezeichnung der historischen Gesetze als Naturgesetze, denen gegenüber die Bewußtseinstatsachen der Menschen als Spiegelbilder erscheinen. Nicht nur für

[1] Engels, L. Feuerbach S. 53.
[2] Marx, Kapital I, S. 728, 727.

die Naturerkenntnis, sondern auch — dies ist gegenüber der alten Metaphysik des Materialismus etwas durchaus Neues — für die Geschichte wird eine adäquate Erkenntnis behauptet, nach der die Gedanken der Menschen die materialistisch-ökonomischen Verhältnisse wiederspiegeln. In der Bildersprache selbst wie in der historischen Bildertheorie verrät sich die Abstammung von Hegel aufs deutlichste. Woltmann hat eine Reihe solcher Wendungen zusammengestellt[1]. So sagt Marx: »Das Gehirn der Privatproduzenten spiegelt diesen doppelten gesellschaftlichen Charakter ihrer Privatarbeiten nur wieder . . . . Diese wirkliche Befangenheit (in den materiellen Lebensverhältnissen) spiegelt sich ideell wieder . . . Das Rechtsverhältnis ist ein Willensverhältnis, in dem sich die ökonomischen Verhältnisse wiederspiegeln«[2]. Ebenso vielfach Engels: »Die Einwirkungen der Außenwelt auf den Menschen drücken sich in seinem Kopf aus, spiegeln sich darin ab als Gefühle, Gedanken, Triebe, Willensbestimmungen, kurz als ideale Strömungen und werden in dieser Gestalt zu idealen Mächten«[3].

Kein Wunder, wenn man auf Grund solcher Äußerungen zu der Meinung kommt, nach dem historischen Materialismus solle das Gegebene eine, wie Engels sogar sagt, in der »Außenwelt« sich vollziehende jenseits des menschlichen Bewußtseins verlaufende Bewegung ausmachen.

Sieht man indessen näher zu, so ergibt sich, daß schon Hegel in bezug auf das Verhältnis zwischen metaphysischer und empirischer Wirklichkeit in Verlegenheit geriet. Indem er Kants transzendenten Freiheitsbegriff aufnimmt und seinen mundus intelligibilis in eine fließende Vernunftwelt mit eigener Selbstbewegung und Gesetzmäßigkeit verwandelte, blieb ihm doch wie Kant die empirische Kausalverknüpfung als kontinuierlich und durchgängig bestehen. Kants intelligible Kausalreihen brachte Hegel unter ein logisches System begrifflicher, ideeller Notwendigkeit; geblieben sind aber von der intelligiblen Freiheit zwei Schwierigkeiten: der Vernunftprozeß im Ganzen ist Ursache seiner selbst, causa sui und er setzt Wirkungen im empirischen Leben. Wenn aber hier bereits für jedes Ereignis ein empirisch zureichender Grund besteht, dann ist nicht einzusehen, an welcher Stelle das intelligible Moment einen

---

[1] Woltmann, a. a. O. S. 286. Woltmann sieht den Urheber dieser Bildertheorie unrichtigerweise in Leibniz. Als Dogmatismus ist sie vielmehr, worauf wir schon hinwiesen, so alt wie die Philosophie, als Metaphysik der Geschichte zuerst von Hegel, als historischer Materialismus von Marx und Engels ausgebildet. Stammler sieht in ihr — wie wir sehen werden, zu Unrecht — die allein in Betracht kommende Interpretation (a. a. O. S. 26 ff.).

[2] Marx, Kapital I, S. 40, 46, 51.

[3] Engels, L. Feuerbach S. 23.

wirklichen Erfolg setzen kann. Hegels Geschichtsauffassung ist nach dieser Richtung der hoffnungslose Versuch, die zwei Reihen der Kausalität, die Kant behauptet hatte, logisch widerspruchslos zu vereinigen. Wenn er lehrt, die List der Vernunft benutze die Interessen und Leidenschaften der Menschen, um ihr intellektuelles Ziel zu erreichen, und doch den Gedanken zurückweist, als ob die metaphysische Vernunft die Ursache der Leidenschaften sei, so muß sich schon Hegel einer anderen Auffassung nähern, daß der logische Prozeß nicht die Ursache, sondern nur der transzendente Sinn des empirischen ist.

Die Möglichkeit der intelligiblen Freiheit steht hier nicht zur Diskussion; vielleicht, daß das logisch Widerspruchsvolle, das Unbeschreibliche hier getan wird. Nur hierauf kommt es in unserem Zusammenhang an: was schon für Hegels metaphysischen Idealismus einen vergeblichen Versuch bedeutete, das Undenkbare auszudenken, das tritt in der Sprachweise von Marx in grotesker Absonderlichkeit hervor. Eine Selbstentwicklung der Ökonomie, die nach ihrem Belieben die Menschen ein seltsames Spiel aufführen läßt, ist eine absurde Vorstellung. Noch weniger als eine idealistische kann eine materialistische Geschichtsauffassung von dem abstrahieren, was den eigentlichen und einzigen Gegenstand der Geschichte ausmacht, dem Menschen. In der Tat hat Marx nicht nur in Wendungen, wie die oben zitierten allzu deutliche Anklänge an eine materialistische Metaphysik der Geschichte; er bringt auch mitunter sachliche Ausführungen, die keine andere Auslegung zulassen. Der Terminus »Naturgesetze« hat ihn verführt. Das Verhängnisvollste, was Marx in dieser Hinsicht geschrieben hat, ist der Satz, in dem er dem Menschen eine gewisse Freiheit zugestand: »Auch wenn eine Gesellschaft dem Naturgesetz ihrer Bewegung auf die Spur gekommen ist, . . . kann sie naturgemäße Entwicklungsphasen weder überspringen noch wegdekretieren. Aber sie kann die Geburtswehen abkürzen und mildern«. Dieser Satz kann nicht anders interpretiert werden, als daß eine außerhalb der Menschen stehende transzendente Macht in den Naturgesetzen steckt, denen gegenüber dann die Gesellschaft eine wenn auch geringe Freiheit hat. Sollte nämlich gemeint sein, daß die Geltung der Naturgesetze in bestimmten der Gesellschaft gesetzten ökonomischen Motivreihen sich erschöpft, dann würde die Anerkennung, Geburtswehen abkürzen zu können, sogar den empirischen Determinismns aufheben, der die Voraussetzung jeder historischen Gesetzmäßigkeit ist. Da dies nicht der Sinn sein kann, so bleibt nur eine seltsame metaphysische Interpretation der Naturgesetze.

Die Konsequenz aus der Anlehnung an Hegel und der doch unmöglichen Metaphysik war jene eigentümliche Form des historischen Empirismus, die, wie die obigen Zitate beweisen, die unmittelbare Reaktion gegen die Abstraktionstheorie der Spekulation verraten und deshalb — den Zirkel nicht los werden können. Immer bleibt problematisch, warum nur die ökonomischen Verhältnisse sich den Eingang zur historischen Seele eröffnen können. Ihre Vorherrschaft ist nur einigermaßen gesichert, wenn man sie in maßgebende sachliche Bedingungen verwandelt, wobei freilich das wichtige Verhältnis zur Psyche im Dunklen bleibt. Diesen Weg ist Engels in seinen letzten Briefen, aus denen wir zitierten, zum überwiegenden Teil gegangen, und wir werden sehen (Kap. XVIII, § 4), wie Kautsky ihm hierin gefolgt ist, um zuletzt die Theorie von Marx ganz und gar zu verderben.

So drängt die materialistische Geschichtsauffassung geradezu vom Empirismus ab, nicht nur von einer Metaphysik. An die Stelle dieser Begründung tritt als wesentliche die psychologische. Auf dem Durcheinander beider Hypothesen beruht die ungeheure Verwirrung, die allenthalben und besonders im Lager des Marxismus über die Interpretation der Marx'schen Geschichtsphilosophie herrscht. Eine psychologische Erklärung muß umso gebieterischer von Marx und Engels verlangt werden, als sie ja, wie wir feststellten, eine Theorie der Gesellschaft geben wollen. Die Geschichte kann also nur bewegt werden durch das, was die Menschen bewegt. Weil sie, wie Marx sagt, ausschließlich gesellige Wesen sind, so folgt, daß die Bevölkerung, die er außerhalb des Kopfes ansetzt, nur dem einzelnen Kopf, nicht aber allen Köpfen gegenüber transsubjektiv ist, vielmehr bereits ein Ausdruck gesellschaftlich-psychologischer Zusammenhänge sein muß. Das Bewußtsein — mit Einschluß des unbewußten Seelenlebens — ist also die Voraussetzung des historischen Prozesses, inhaltlich bestimmt durch die Ökonomie, aber doch seine notwendige und alleinige Funktion; es wird, obwohl unentbehrlich, doch in seinem Gesamtbestand durch die gesellschaftlich-wirtschaftlichen Beziehungen verfälscht. In dieser psychologischen Theorie war Hegel gleichfalls vorangegangen. Wie er die empirische Kausalreihe des historischen Prozesses ausschließlich durch die Interessen und Leidenschaften der Individuen, Feuerbach durch das Bedürfnis nach Überwindung der Gattungsschranken erklärten, so Marx und Engels durch die Allmacht ökonomischer Bedürfnisse und Interessen.

Ehe wir diese psychologischen Voraussetzungen des näheren erläutern, sind zwei Bemerkungen voranzuschicken. Der berühmte Satz:

»Es ist nicht das Bewußtsein der Menschen, das ihr Sein, sondern umgekehrt ihr gesellschaftliches Sein, das ihr Bewußtsein bestimmt«, bedeutet von diesem Standpunkte nicht mehr als dies: einmal die Anerkennung eines kontinuierlichen sozialen Determinismus und zweitens die Behauptung, daß alles Bewußtsein als ausschließlich sozialinteressiertes Produkt falsch ist[1].

Auch die Naturgesetze des Marxismus erhalten von hier einen verständlichen Sinn. Die objektive Gesetzmäßigkeit ist zwar auf diesem Standpunkte ein ausschließlich in den seelischen Vorgängen der Menschen sich vollziehender Prozeß, sie bleibt aber insofern objektiv, als die logische Struktur ihres Sachgehalts über jede Modifikation durch die einzelne Psyche und deren genetische Abfolge erhaben ist. Die Ereignisse, die der Marxismus annimmt, sind, obwohl ihre Wirkung in nichts anderem, als in der Determination des Willens besteht, äußere deswegen, weil sie psychologische Motive nur voraussetzen, nicht aber in seelischen Qualitäten selbst ihren Grund haben[2]. Ein solcher Versuch durch Analyse der historischen Inhalte Zusammenhänge des Geschehens aufzuspüren, ist, wie wir noch im kritischen Teil auseinandersetzen werden, an sich denkmöglich und logisch berechtigt. Nur ist das Unternehmen deswegen problematisch, weil stets die unberechenbare Gefahr besteht, daß die Gegebenheit die psychologischen Voraussetzungen aufhebt und damit

[1] Es ist also nicht richtig, wenn man meint, der historische Materialismus erkenne nicht spezifische Entwicklungsbedingungen des Menschen an, die in seiner geistigen Struktur, oder wie Marx hierfür sagt, in seiner gesellschaftlichen Natur wurzele. Ausdrücklich spricht Marx davon, wie wir oben zitierten, daß der Gebrauch und Schöpfung von Werkzeugen den menschlichen Arbeitsprozeß charakterisiert. Deshalb ist Cathreins Einwand: »Schon die allerursprünglichste Produktion war das Erzeugnis des nachdenkenden, zwecksetzenden und strebenden Geistes« (Der Sozialismus, 9. Aufl., S 143) ganz ungerechtfertigt. Auch die Gegenüberstellung bei Erdmann, a. a. O. S. 38 halte ich deshalb für unrichtig. Die Deutung der geistigen Tatsachen als bloßer Gehirnvorgänge hat hiermit nichts zu tun.

[2] Diese Art der Objektivität verkennt Stammler, wenn er die Marxschen Naturgesetze ganz und gar metaphysisch deutet. Er glaubt Marx vorwerfen zu müssen, er handle widerspruchsvoll, wenn er die naturgesetzliche Notwendigkeit des Zukunftsstaates durch politische Bestrebungen der Sozialdemokratie fördern wolle. »Man kann nicht eine Partei gründen, welche das Kommen und den Eintritt einer exakt berechneten Mondfinsternis zielbewußt begünstigen will« (a. a. O. S. 424). Es versteht sich für Marx doch von selbst, daß die Naturgesetzmäßigkeit eben darin besteht, daß sie politische Parteigestaltungen auslöst und nur so sich durchsetzt. In Kapitel IX hörten wir bereits, wie Marx und Engels unaufhörlich betonen, daß die Menschen ihre Geschichte selbst machen. Vgl. dazu Engels: »Es ist nun einmal nicht zu vermeiden, daß alles, was einen Menschen bewegt, den Durchgang durch seinen Kopf machen muß.« (L. Feuerbach S. 23.)

sich selbst mindestens modifiziert. Wenn also Simmel meint: »Selbst der historische Materialismus ist nichts anderes als eine psychologische Hypothese«[1], so ist diese Interpretation, so wertvoll gegenüber der metaphysischen, doch leicht mißverständlich. Der Satz trifft nur zu für die allgemeine Betrachtung der materialistischen Geschichtsauffassung, wie wir sie in diesem Kapitel vornehmen; denn hier fallen ja alle speziellen Inhalte der historischen Gesetzmäßigkeit aus, und es bleibt nur in dem oben erläuterten Sinne die allgemeine Existenzweise der menschlichen Gesellschaft, die Verknüpfung zwischen Unter- und Überbau. Aus der Absicht der gesellschaftlichen Theorie fließt für Marx die Notwendigkeit, aus der der objektiven Gesetzmäßigkeit drei nähere Bedingungen seiner Psychologie: die Allgemeinheit, Einfachheit und Konstanz seiner Motive. Nur wenn alle Menschen die eine gleiche Reaktionsfähigkeit auf sie haben und zwar solange, als die objektive Reihe des Geschehens selbst dauert, nur dann hat die Determination durch Vorgänge eigener Gesetzmäßigkeit die erforderte Ausschließlichkeit.

Die Allgemeinheit der Willensakte erlangt Marx durch die vorausgesetzte Gleichheit der Menschen[2]. Gegen ihre Konstanz hat er dagegen zwei Stellen geschrieben, die in den Rahmen seines Systems nicht passen. Ausdrücklich wirft er Proudhon vor: »Herr Proudhon weiß nicht, daß die ganze Geschichte nur eine fortgesetzte Umwandlung der menschlichen Natur ist«[3]. Noch im Kapital sagt er, allerdings viel allgemeiner: »Indem er (der Mensch) durch diese Bewegung auf die Natur außer ihm wirkt und sie verändert, verändert er zugleich eine eigene Natur«. Daß eine ununterbrochene Veränderung der Psyche nicht seine wahre Meinung ist und sein darf, hat Marx im Gegensatz zu diesen Äußerungen klar bekundet.« »Auf den Menschen angewendet«, heißt es an anderer Stelle, »wenn man alle menschliche Tat, Bewegung, Verhältnisse usw. nach dem Nützlichkeitsprinzip beurteilen will, handelt es sich erst um die menschliche Natur im allgemeinen und dann um die in jeder Epoche historisch modifizierte Menschennatur«[4]. Was mit diesen dunklen Bestimmungen gemeint ist, kann erst deutlich werden, wenn wir den Geschichtsverlauf selbst betrachten. Nur soviel ist hier zu merken, daß Marx in der Tat für die spezielle Gesetzmäßigkeit einer bestimmten Epoche neben der allgemeinen eine besondere Natur des Menschen anerkennt. Sie ist als konstanter Faktor eine notwendige Voraussetzung.

---

[1] Simmel, Philosophie des Geldes, 2. Aufl., S. 522; Probleme der Geschichtsphilosophie, 3. Aufl., S. 163.

[2] Näheres über die Bedeutung des Individuums s. Kap. XI.

[3] Marx, Elend S. 133. [4] Marx, Kapital I, S. 140, 573, Anm. 63.

So streut er im »Kapital« die höchst wichtige, die kapitalistische Produktionsweise charakterisierende Bemerkung ein: »Der Kapitalismus ist schon in der Grundlage aufgehoben durch die Voraussetzung, daß der Genuß als treibendes Motiv wirkt, nicht die Bereicherung selbst«. »Nur soweit wachsende Aneignung des abstrakten Reichtums das allein treibende Motiv seiner Operationen, funktioniert er (der Kapitalbesitzer) als Kapitalist oder als personifiziertes mit Willen und Bewußtsein begabtes Kapital. Der Gebrauchswert ist also nie als unmittelbarer Zweck des Kapitalisten zu behandeln. Auch nicht der einzelne Gewinn, sondern nur die rastlose Bewegung des Gewinnes«[1]. Das Streben nach Mehrwert ist also conditio sine qua non des Kapitalismus als »treibendes Motiv«, ohne das er einfach wegfallen würde.

Die dritte psychologische Voraussetzung, die Einfachheit, erreicht Marx durch die Reduktion des Seelenlebens auf das Ökonomische. Die empiristische These fällt nun ganz; denn nunmehr leuchten wir in die menschliche Seele, ob und welche ursprüngliche Strebungen und Wollungen sie berge. Abermals scheiden sich die Wege. Denn auch jetzt noch giebt es zwei wesensverschiedene Begründungen des historischen Materialismus, deren Widerstreit am deutlichsten beweist, wie »unfertig und unausgedacht« er — nur gerade nicht im Sinne Stammlers — ist. Die erste Theorie behauptet: es gibt nur ökonomische Bedürfnisse, die zweite: es gibt nur ökonomische Interessen.

Schon vorhin hörten wir, wie Engels den Menschen vorwirft, sie hätten sich daran gewöhnt, ihr Tun aus dem Denken anstatt aus den Bedürfnissen zu erklären, wie denn überhaupt der Übergang von dem Empirismus der Bedingungen zu der Psychologie der Bedürfnisse sich leicht vollzieht. Was Hegel die bürgerliche Gesellschaft nannte, das Ganze der ökonomischen Bedürfnisse, das setzten Marx und Engels, nachdem sie von den Franzosen den Primat der bürgerlichen Gesellschaft über den Staat gelernt und Hegels Meinung also umgekehrt hatten, einfach absolut; sie vergassen die übrigen Momente des absoluten Geistes: außer der Gemeinschaft, die der Staat bildet, insbesondere auch die Familienzusammenhänge. Unmittelbar stammt diese Bedürfnistheorie, wie wir sie nennen wollen, von Feuerbach, dessen theoretische Gattungsbedürfnisse Marx zuerst in der Kritik des Judentums in »praktische Bedürfnisse« verwandelt. Auch später verleugnet sich diese Herkunft nicht. Denn trotz der Übersetzung ins Ökonomische, die ja in diesem Punkte bei einer unmittelbaren Beziehung auf Hegel nicht erfordert wäre, spricht Engels gerade von der Entwicklung der Bedürfnisse in ideologischen

[1] Marx, Kapital II, S. 92, I, S. 116; ähnlich I, S. 555.

Redewendungen. So erkennt er an ein »unvergängliches Bedürfnis des Menschengeistes: das Bedürfnis der Überwindung aller Widersprüche«. Alle Wissenschaften sind nach ihm aus den Bedürfnissen hervorgegangen[1]. So erhalten wir auch die Bestimmung, die nicht nur den Unter- mit dem Überbau, sondern auch den Über- mit dem Unterbau verknüpft: auch die entscheidende und grundlegende Technik wurzelt in technischen Bedürfnissen: »Hat die Gesellschaft ein technisches Bedürfnis, so hilft das der Wissenschaft mehr voran, als zehn Universitäten«[2].

Es ist bezeichnend, daß Marx später nur selten eine Äußerung getan hat, die den angeführten Worten von Engels analog wäre. Es liegt das nicht nur an seiner Abneigung gegen Psychologie, die in seiner abstrakten Veranlagung begründet war. Vielmehr war es sein gegenüber dem Freunde sehr viel tieferes Studium des französischen Materialismus und Sozialismus, das ihn zu der tiefsten und reifsten Form der ökonomischen Geschichtsphilosophie, der Interessentheorie führte. Denn hier fand er in Ökonomie gewandt, was Hegel allgemein gelehrt hatte: die Bedeutung des Interesses. Und als er die Kritik des Kapitalismus begann, da mußte ihm schließlich eine Ansicht, die die feindlichen Anschauungen aus bloßen Bedürfnissen erklärte, viel zu matt erscheinen. Die Selbstentfremdung der deutschen Philosophie wird nun durch die vom französischen Sozialismus, insbesondere von St. Simon begründete Klassenkampftheorie verdeutlicht[3]. Sie tritt an die Stelle der bald als gleichbedeutend, bald als weiterreichend angesehenen Ideologie. Alles Denken, Fühlen und Wollen gilt jetzt als durch die Zugehörigkeit zur Klasse bedingt, wie diese selbst durch ökonomische Verhältnisse. Für so wichtig hielt man diese Theorie, daß sie mitunter an die Stelle der ökonomischen Grundanschauung selbst tritt; so etwa, wenn das Kommunistische Manifest mit den Worten beginnt: »Die Geschichte aller bisherigen Gesellschaft ist die Geschichte von Klassenkämpfen«, und an anderer Stelle behauptet: »Die Geschichte der ganzen bisherigen Gesell-

[1] Engels, L. Feuerbach S. 7; Antidühring S. 26.

[2] Aus den Briefen: Dokumente des Sozialismus II, S. 73. Woltmann, a. a. O. S. 249.

[3] Diese Synthese vollzieht sich zuerst, wie Kap. IV, S. 71 zeigte, in der »Heiligen Familie«. Der Hegelianer war zudem zur ökonomischen Erklärung der Klassen prädestiniert. Denn schon Hegel gründete seine Ständelehre teils auf Besitz teils auf Beschäftigung (s. S. 18). Im »Elend« (S. 130) nimmt Marx noch eine vermittelnde Stelle ein zwischen Stände- und Klassentheorie. Im Anschluß an ihn bemerkt Engels in einer Anmerkung: «Die Revolution der Bourgeoisie schaffte die Stände samt ihren Vorrechten ab. Die bürgerliche Gesellschaft kennt nur noch Klassen«. Später wird ausschließlich von Klassen gesprochen.

schaft bewegte sich in Klassengegensätzen, die in den verschiedenen Epochen verschieden gestaltet waren. Welche Form sie aber auch immer angenommen, die Ausbeutung des einen Teiles der Gesellschaft durch den anderen ist eine allen Jahrhunderten gemeinsame Tatsache. Kein Wunder daher, daß das gesellschaftliche Bewußtsein aller Jahrhunderte aller Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit zum Trotz in gewissen gemeinsamen Formen sich bewegt, in Bewußtseinsformen, die nur mit dem gänzlichen Verschwinden des Klassengegensatzes sich vollständig auflösen«[1]. Man braucht ja auch nur die Produktions- oder Arbeitsverhältnisse näher zu bestimmen, wie sie in fast aller Geschichte bestanden haben, und darf alsdann, wie Marx Kapital III, 2, S. 324 tut (s. o.), »das unmittelbare Verhältnis der Eigentümer der Produktionsbedingungen zu den unmittelbaren Produzenten« in den Vordergrund rücken.

Die ökonomische Klassenkampftheorie zerlegt sich in zwei Behauptungen. Sie will erweisen, daß es erstens nur ökonomische Interessen gibt, und zweitens, daß diese sich zu Klassenbildungen verdichten. Zur Klarlegung des ersten Verhältnisses sagt Marx schon in der »Heiligen Familie«: »Die Idee blamierte sich immer, soweit sie von dem Interesse verschieden war.« Hier denkt Marx noch insofern ideologisch, als er zwar die Macht, nicht aber die Selbständigkeit der Idee leugnet. Seine Theorie muß sich indes zu der Behauptung fortentwickeln, daß das Interesse den Gesamtbestand des Bewußtseins bestimmt. Aber bei den gleichen gelegentlichen Wendungen ist Marx stehen geblieben. So sagt er wohl von dem Kapitalisten: »Sein Nachdenken als Kapitalist ist ausschließlich durch sein Interesse und seine interessierten Motive bestimmt«[2]. Eine Erklärung fehlt freilich, wie auch Engels sich mit dem kategorischen Satz zufrieden gibt: »Die Gewalt ist nur das Mittel, der ökonomische Vorteil dagegen der Zweck«[3]. Und gleichfalls bleibt es bei der Behauptung, wenn Engels den Rückgang auf die »Triebkräfte der Triebkräfte« verlangt und dadurch seine ökonomische Psychologie zu beweisen glaubt. In der Kürze, mit der dieser fundamentale Ausgangspunkt abgetan wird, verrät sich dieselbe petitio principii, die wir schon in der Begründung der empiristischen These fanden. Hier wie dort bleibt unerweislich, weshalb ökonomische Bedingungen und Interessen allein sein sollen[4].

[1] Kommunistisches Manifest S. 23, 27.
[2] Marx, Kapital III, 2, S. 409.
[3] Engels, Antidühring S. 165.
[4] Kautsky, der, wie später zu zeigen sein wird (Kap. XVIII § 4), Anhänger

Soll dies aber ein Resultat historischer Induktion sein, so streitet die behauptete Ausschließlichkeit gegen die induktive Allgemeinheit, über die alsdann doch nicht hinausgegangen werden könnte. Marx hat demnach weder seine radikale Vereinfachung des Seelenlebens, noch die Unmöglichkeit der Selbsterkenntnis, des Durchschauens jener Travestierung des Überbaus begründet; denn wollte man auch die erste Behauptung zugestehen, so bleibt noch immer rätselhaft, weshalb man in dem falschen Bewußtsein nicht nur andere, sondern auch sich selbst betrügt. Auch hier bleibt es bei der Behauptung: »Die Vorstellungen eines Kaufmanns, Börsenspekulanten, Bankiers sind notwendig ganz verkehrt«[1]. Die mangelhafte psychologische Grundlegung, die sich hinter der Bildersprache versteckt, braucht indes für den Erfolg des Marxismus nicht nachteilig gewesen zu sein; im Gegenteil, man möchte sagen, daß ein Selbsterhaltungstrieb ihn an diesen Problemen vorbeigehen ließ. Denn sobald er empirischer Psychologie den Eingang eröffnete und die Motivreihen der Menschen zu prüfen begann, mußte die dogmatische Behauptung, daß alle Bewußtseinstatsachen aller Menschen aller Zeiten durch das ökonomische Klasseninteresse notwendig bestimmt werden, als Induktionsschluß unmöglich erscheinen und vielmehr ihren metaphysischen Ursprung aus Hegels Selbstentfremdung und dem gemeinschaftlichen Gepräge seiner Volksgeister verraten.

Wir wenden uns nunmehr der zweiten Frage zu, die an der letztangeführten Stelle bereits angeschnitten wurde: Wie entsteht aus dem ökonomischen Interesse des Einzelnen die Klasse? Wir trennen abermals: 1. Was ist eine Klasse; 2. wie entsteht und woher stammt sie?

Für die Gleichgültigkeit, mit der Marx seine psychologischen Grundlagen behandelt hat, ist es bezeichnend, daß er erst am Ende seines Lebenswerkes eine Definition der Klasse versucht hat. Der letzte Band des »Kapital« schließt mit der Fragestellung, ohne daß er eine Antwort

---

der empiristischen Theorie ist, fragt: »Wo haben die materialistischen Historiker behauptet, daß die Menschen einzig und allein durch die materiellen Interessen, d. h. durch den Eigennutz in ihren Handlungen bestimmt werden?« (Neue Zeit 14, II, S. 658). Die Behauptung ist deutlich formuliert in der »Judenfrage«, wo Marx von dem »praktischen Egoismus des jüdischen Schachers« aus zuerst den materialistischen Standpunkt gewinnt. Noch in den Thesen über Feuerbach wirkt dieser Ursprung nach. Hier wird gesagt, daß »die Praxis nur in ihrer schmutzig-jüdischen Erscheinungsform gefaßt und fixiert wird« (bei Engels, L. Feuerbach S. 59). Die spätere Unklarheit über die eigenen Grundlagen verursacht die Konkurrenz der empiristischen Hypothese, die auch dann eine Übereinstimmung nicht erzielen ließ, als in ihr der in der »Judenfrage« daneben behauptete objektive Gesichtspunkt der Politik dem ökonomischen Standpunkt gewichen ist.

[1] Marx, Kapital III, 1, S. 297.

gefunden hätte. Marx sagt nur, was die Klasse nicht konstituiert. Er stellt fest, daß Lohnarbeiter, Kapitalisten und Grundeigentümer die drei großen Klassen der modernen Gesellschaft bilden und fährt dann fort: »Die nächst zu beantwortende Frage ist die, was bildet eine Klasse? und zwar ergibt sich dies von selbst aus der Beantwortung der anderen Frage: Was macht Lohnarbeiter, Kapitalisten, Grundeigentümer zu Bildern der drei großen gesellschaftlichen Klassen? Auf den ersten Blick die Dieselbigkeit der Revenuen und Revenuequellen ... Indessen würden von diesem Standpunkte aus z. B. Ärzte und Beamte auch zwei Klassen bilden, denn sie gehören zwei unterschiedenen gesellschaftlichen Gruppen an, bei denen die Revenuen der Mitglieder von jeder der beiden aus derselben Quelle fließen«[1]. Tugan-Baranowsky hat darauf aufmerksam gemacht, daß Marx zwei Entwicklungsphasen der Klasse unterscheidet, die eine, wo sie rein objektiv sich selbst unbewußt dem Gegner gegenübersteht, die andere, wo sie das Klassenbewußtsein selbst ausbildet und in politischen Kämpfen betätigt. So sagt Marx von der Arbeiterklasse: »Die ökonomischen Verhältnisse haben zuerst die Massen der Bevölkerung in Arbeiter verwandelt. Die Herrschaft des Kapitals hat für diese Masse eine gemeinsame Situation, gemeinsame Interessen geschaffen. So ist diese Masse bereits eine Klasse gegenüber dem Kapital, aber noch nicht für sich selbst. Die Interessen, welche sie verteidigt, werden Klasseninteressen«[2]. Deshalb meint Tugan: »Diese Unterscheidung der Klasse für andere und Klasse für sich beruht offenbar auf der Hegelschen Lehre vom reinen Sein, das durch seine Negation zum Sein für anderes und durch die Negation zum Fürsichsein übergeht«[3]. Mag sein, daß Marx seine Ansicht dem Entwicklungsprozeß der Hegelschen Idee nachgebildet hat — nötig ist diese Annahme jedenfalls nicht; denn jene Meinung liegt für den historisch Betrachtenden ja außerordentlich nahe. Nicht dies ist überhaupt die Schwierigkeit, den Begriff der Klasse zu definieren; offenbar versteht Marx darunter, wie aus der Abweisung hervorgeht, Ärzte und Beamte zu verschiedenen Kategorien zu zählen, einen größten Kreis solcher, die durch ökonomische als die einzig wirklichen Interessen mit oder ohne Bewußtsein nach der gleichen Richtung verbunden sind.

Das eigentümliche Gefühl der Zusammengehörigkeit, das die Klasse zu einem Ganzen macht, hat Marx nicht nur mit dem allgemeinen Interesse an Aufrechterhaltung oder Umsturz des Bestehenden erklärt; wenig-

[1] Marx, Kapital III, 2, S. 421 f.
[2] Marx, Elend S. 162.
[3] Tugan, a. a. O. S. 27.

stens für die kapitalistische Gesellschaft bringt er hier in überraschend tiefer Wendung eine abermals ökonomische Begründung. Da nämlich, wie wir später zu zeigen haben, der Profit des Kapitalisten von der Durchschnittsprofitrate der gesamten Exploitation abhängt, so darf Marx folgern, »daß jeder einzelne Kapitalist, wie die Gesamtheit aller Kapitalisten jeder besonderen Produktionssphäre in der Exploitation der Gesamtarbeiterklasse durch das Gesamtkapital und in dem Grade dieser Exploitation nicht nur aus allgemeiner Klassensympathie, sondern direkt ökonomisch beteiligt ist«[1]. Für frühere Klassen gilt allerdings eine solche Begründung nicht, hier genügt der Hinweis auf die »Klassensympathie«.

Wie entsteht nun eine Klasse?

»Mit den Unterschieden in der Verteilung«, sagt Engels, »treten die Klassenunterschiede auf. Die Gesellschaft teilt sich in Bevorzugte und Benachteiligte, Ausbeutende und Ausgebeutete«[2]. Da die Verteilungsverhältnisse ein bloßes passives Erzeugnis der Produktionsverhältnisse sind, so liegt auch in ihnen der letzte Grund der Klassenbildung. Die Vorstellung ist aber die, daß es sich um einen einmaligen historischen Prozeß gehandelt hat, nach dem die Klassen entstanden sind, und diese Einrichtung alsdann im Interesse der herrschenden Klasse beibehalten wurde. Engels wiederholt an dieser Stelle die voluntaristische Psychologie Hegels fast wörtlich. Die Gleichheit fällt; »diese gleichen Tiermenschen hatten vor den übrigen Tieren eine Eigenschaft voraus: die Perfektibilität, die Fähigkeit, sich weiter zu entwickeln; und diese wurde die Ursache der Ungleichheit[3]«. »Eben so falsch«, wirft Engels Feuerbach vor, »erscheint er gegenüber Hegel in der Behandlung des Gegensatzes zwischen Gut und Böse. ‚Man glaubt etwas sehr Großes zu sagen', heißt es bei Hegel, ‚wenn man sagt, der Mensch ist von Natur gut; aber man vergißt, daß man etwas weit Größeres sagt mit den Worten, der Mensch ist von Natur böse'. Bei Hegel ist das Böse die Form, worin die Triebkraft der geschichtlichen Entwicklung sich darstellt. Und zwar liegt hierin der doppelte Sinn, daß einerseits jeder neue Fortschritt notwendig auftritt als Frevel gegen ein Heiliges, als Rebellion gegen die alten absterbenden, aber durch die Gewohnheit geheiligten Zustände, und andererseits, daß seit dem Aufkommen der Klassengegensätze es gerade die schlechten Leidenschaften der Menschen

---

[1] Marx, Kapital III, 1, S. 177.

[2] Engels, Antidühring S. 151.

[3] Engels, Antidühring S. 142. Die Entwicklungshypothese ist in der bloßen Fähigkeit zum Darwinismus begründet! Der Ausdruck »Perfektibilität« findet sich schon bei Hegel, Philos. der Geschichte S. 95.

sind, Habgier und Herrschsucht, die zu Hebeln der geschichtlichen Entwicklung werden, wovon z. B. die Geschichte des Feudalismus und der Bourgeoisie ein einziger fortlaufender Beweis ist. Aber die historische Rolle des moralisch Bösen zu untersuchen, fällt Feuerbach nicht ein«[1]. »Es sind die niedrigsten Interessen — gemeine Habgier, brutale Genußsucht, schmutziger Geiz, eigensüchtiger Raub an Gemeinbesitz, die die neue zivilisierte, die Klassengesellschaft einweihen; es sind die schmählichsten Mittel — Diebstahl, Vergewaltigung, Hinterlist, Verrat, die die alte klassenlose Gentilgesellschaft unterhöhlen und zu Fall bringen. Und die neue Gesellschaft selbst, während der ganzen dritthalbtausend Jahre ihres Bestehens, ist nie etwas anderes gewesen als die Entwicklung der kleinen Minderzahl auf Kosten der ausgebeuteten und unterdrückten großen Mehrzahl, und sie ist dies jetzt mehr als zuvor«[2].

Im Antidühring scheint Engels anderer Meinung zu sein; hier urteilt er milder, »daß alle bisherigen geschichtlichen Gegensätze von ausbeutenden und ausgebeuteten, herrschenden und unterdrückten Klassen ihre Erklärung finden in derselben verhältnismäßig unentwickelten Produktivität der menschlichen Arbeit. Solange die wirkliche arbeitende Bevölkerung von ihrer notwendigen Arbeit so sehr in Anspruch genommen wird, daß ihr keine Zeit zur Besorgung der gemeinsamen Geschäfte der Gesellschaft — Arbeitsleitung, Staatsgeschäfte, Rechtsangelegenheiten, Kunst, Wissenschaft usw. — übrig bleibt, solange mußte stets eine besondere Klasse bestehen, die, von der wirklichen Arbeit befreit, diese Angelegenheiten besorgte, wobei sie dann nie verfehlte, den arbeitenden Massen zu ihrem eigenen Vorteil mehr und mehr Arbeitslast aufzubürden«. Ähnlich heißt es an anderer Stelle: »Die Spaltung der Gesellschaft in eine ausbeutende und ausgebeutete, eine herrschende und eine unterdrückte Klasse war die notwendige Folge der früheren geringen Entwicklung der Produktion. Solange die gesellschaftliche Gesamtarbeit nur einen Ertrag liefert, der das zur notdürftigen Existenz aller Erforderliche nur um ein wenig übersteigt, solange also die Arbeit alle oder fast alle Zeit der großen Mehrzahl der Gesellschaftsglieder in Anspruch nimmt, solange teilt sich die Gesellschaft notwendig in zwei Klassen . . . . Das Gesetz der Arbeitsteilung ist es also, was der Klassenteilung zugrunde liegt«[3].

In der Differenz beider Theorien spiegelt sich der Gegensatz zwischen der subjektiv-empirischen — der Interessentheorie des französischen So-

[1] Engels, L. Feuerbach S. 31.
[2] Engels, Ursprung S. 92.
[3] Engels, Antidühring S. 190, 303.

zialismus parallel laufenden — und der objektiv-metaphysischen Seite der Hegelschen Geschichtsphilosophie. Die »Leidenschaften« Hegels werden ökonomisch bestimmt; daneben bleibt aber seine Meinung, daß die Arbeitsteilung die Stände — für die Engels Klassen geschaffen habe. Doch lassen sich beide Auffassungen so vereinigen. Engels gibt zuerst den Ursprung, und sodann den Grund der sachlichen Notwendigkeit der Klassenbildung an; er betrachtet in dem einen Buche die genetische, im anderen die logische Seite der Sache; einmal den Entstehungs- und dann den Rechtfertigungsgrund der Klassen. Unter ihnen siegt in jedem Falle diejenige, die die ökonomische Superiorität sich anzueignen versteht; Bedingung ihres Erfolges ist, daß sie die gesellschaftliche Produktivität zu ihren Gunsten entwickelt. So erhalten wir auch hier das Band, das wechselseitig Unter- und Überbau verknüpft: die Klassen schaffen die Produktivität, durch gegenseitiges Ringen genötigt. In diesem Sinne sagt Marx von der feudalen Produktion: «Man muß zeigen, wie der Reichtum innerhalb dieses Gegensatzes produziert wurde, wie die Produktivkräfte sich gleichzeitig mit dem Widerstreit der Klassen entwickelten.« »Von allen Produktionsinstrumenten ist die größte Produktivkraft die revolutionäre Klasse selbst« [1].

Freilich ist dieser wichtige Punkt im Unklaren geblieben. Abgesehen von diesen beiden Stellen des «Elend» spricht Marx es niemals deutlich aus, daß die Produktivkraft und also ihre theoretische Grundlage, die Naturwissenschaft, von den Klassen geschaffen wird. Ihr Wahrheitsgehalt ist nicht nur nach Engels unabhängig von den historischen Wissenschaften — auch Marx muß dieser allerdings unausgesprochenen Ansicht sein, denn sie drängt sich so unweigerlich auf, daß sie auch auf Kosten einer vollständigen Analogie zu Hegels System anerkannt werden will —, sondern selbst die Geschichte der Naturwissenschaften scheint jenseits des Klassenkampfes zu verlaufen. Niemals wird sie zum Überbau gezählt und soll doch das treibende Moment der Entwicklung sein. Die einzig mögliche Konsequenz, die ja in den Worten des »Elend« ausgesprochen wird, daß nämlich alle Erfindungen aus dem Klasseninteresse entspringen, ist ungeheuerlich genug, um die spätere Unklarheit ihrer Stellung zu rechtfertigen. Man erkennt hier, daß Marx den Dualismus seiner Geschichtsphilosophie, mit dem er in der Heiligen Familie »Naturwissenschaft und Industrie« als das Geheimnis enthüllt hatte, aus inneren notwendigen Bedingungen seines Systems nicht loswerden konnte [2]. Jeder

[1] Marx, Elend S. 105, 163.

[2] Tugan-Baranowsky (a. a. O. S. 6 f.) führt den Dualismus der Heiligen Familie auf Saint-Simon zurück. Wie man sieht, liegt der Gegensatz viel tiefer,

ökonomische Materialismus als Lehre vom Überbau des falschen Bewußtseins erhält von hier aus einen schweren Stoß, weil eine Lücke vorhanden ist, deren Existenz ebenso verdächtig, als ihre Ausfüllung nur durch eine bestimmte Wissenschaft willkürlich erscheinen muß.

Doch haben wir mit diesem Bedenken dem kritischen Teil bereits vorgegriffen. Sieht man von der systematischen Stellung der in Kap. VIII betrachteten Wissenschaften ab, so behauptet die materialistische Geschichtsauffassung die Alleinherrschaft des ökonomischen Egoismus. Diese Psychologie ist, wie wir sahen, nur ein Spezialfall des Voluntarismus, der auf französischem Boden in empirischer Form aufkommt[1], während die deutsche Philosophie ihn metaphysisch ausgebildet hat. Als Kant in Reaktion gegen den Rationalismus und Intellektualismus den Primat der praktischen Vernunft erklärt hatte, waren ihm Fichte, Schelling, Hegel gleichmäßig gefolgt; insbesondere von Hegel hat Engels seine voluntaristische Psychologie übernommen. Von hier aus erledigt sich die Streitfrage, ob eine Beziehung zwischen Schopenhauer und dem Marxismus anzunehmen sei. Auf ihn als den eigentlichen Repräsentanten des Voluntarismus hat man, anstatt das unmittelbare Verhältnis zu Hegel zu studieren, häufiger hingewiesen[2]. An eine wirkliche historische Abhängigkeit ist hierbei keinesfalls zu denken; vielmehr mag nach dieser Richtung Mehring Recht haben, wenn er mit dem Haß des Demokraten bemerkt: »Marx hat den Philosophen der deutschen Philister nie erwähnt«[3]. Es könnte sich nur um ein eigentümliches Verhältnis handeln, das sich mit der Entwicklung der Zeitverhältnisse und ihrer Problemlage selbst unbewußt ergab. Der Gegensatz nun zwischen Hegel und Schopenhauer ist klarliegend: Hegels durch die Leidenschaften motivierter Mensch wird gleichzeitig durch die »List der Vernunft« geführt; unbewußt dient er einem intellektuellen Endziele, während Schopenhauer den Willen metaphysisch, als Ding an sich, deutet und daraus die Sinnlosigkeit des Wirklichen ableitet. Im Systeme des Marxismus sind beide Richtungen vertreten. Der Egoismus dient auch bei Marx dem technischen Fortschritt, der Entwicklung der Klassengegensätze, der nur so möglichen Neugestaltung der Produktionsverhältnisse; insofern ist er wie bei Hegel das einzige Mittel, den Fortgang der Geschichte zu sichern. Zweierlei

und ist ganz unabhängig von Saint-Simons Würdigung der Religion; auch später konnte er nicht aufgegeben werden.

[1] Ähnlich wie Hegel schätzte Saint-Simon die Bedeutung der Leidenschaft. Vgl. Muckle, a. a. O., besonders S. 49.

[2] Masaryk, a. a. O. S. 156 f. Wenckstern, a. a. O. S. 205 ff. Tugan S. 34 ff.

[3] Lit. Nachl. I, S. 40.

tritt aber hinzu, was bei Hegel nicht so ausgedrückt ist: Einmal die lange und qualvolle Entwicklung einer Epoche, der Gedanke, daß die Erregung des Willens anderen Menschen stets schaden muß; insbesondere die Schilderung der einzelnen Ausbeutenden und Ausgebeuteten rückt dadurch in das Licht, in dem Schopenhauer die Menschen zu zeichnen pflegte. Der zweite Gesichtspunkt aber ist der: Nur bei Schopenhauer steht die Lehre von der Dienerschaft des Intellekts gegenüber dem Willen in derjenigen Zentralstellung, die ihr bei Marx nach ihrer sachlichen Bedeutsamkeit für die Lehre vom Klassenkampf, dem falschen Bewußtsein, gebührt. Denn gerade umgekehrt als bei Hegel, nach dem die Interessenbetätigung in metaphysischem, intellektuellen Sinne immer wahr ist, ist Marx mit Schopenhauer darin einig, daß das Interesse die wahre Erkenntnis vereitelt, so sehr er nun wiederum mit Hegel den Prozeß als historisch notwendig und als Bedingung des Fortschritts anerkennt. So ist der Voluntarismus des Marxismus eine Synthese aus seiner optimistischen und pessimistischen Ausbildung bei Hegel und Schopenhauer.

Wir betrachten nunmehr die spezielle Gliederung des Überbaus. Ihn zerlegt Engels in juristische und politische Einrichtungen und Vorstellungsweisen (Anti Dühring S. 12), an anderer Stelle spricht er sogar von »Rechts- und Staatsformen mit ihrem idealen Überbau« (Anti-Dühring 83); andererseits nennt er auch den Staat »ideologische Macht« (L. Feuerbach 52). Marx scheint einmal die juristischen, politischen, religiösen, künstlerischen, philosophischen Formen zu koordinieren, indem er sie gleichmäßig »ideologisch« nennt[1]. Es würde diese Gleichstellung eine einheitlichere Auffassung ermöglichen, auch klingt sie durchaus an moderne Anschauungen an, die im Anschluß an die Imperativentheorie Recht und Staat als bloße Bewußtseinstatsachen zu analysieren suchen[2]. Auf der anderen Seite hat aber auch Marx den beiden ersten Faktoren eine vollere Realität zuerkannt als solchen, die ausschließlich Bewußtseinsprozesse, »Vorstellungsweisen« sind, ohne daß ihnen irgend etwas Außen-Wirkliches entspräche. Im Vorwort zur Kritik der politischen Ökonomie fährt Marx nach dem ersten Satze fort: »Die Gesamtheit dieser Produktionsverhältnisse bildet die ökonomische Struktur der Gesellschaft, die reale Basis, worauf sich ein juristischer und politischer Überbau erhebt, und welcher bestimmte gesellschaftliche Bewußtseinsformen entsprechen«. Hier ist offenbar eine Rangordnung der Phänomene in dem Sinne gemeint, daß das Juristische und Politische in direkter, die Bewußtseinsformen in

[1] Marx, Vorwort zur Kritik der politischen Ökonomie X.

[2] Vgl. insbesondere Thon, Rechtsnorm und subjektives Recht; Bierling, Juristische Prinzipienlehre I—III; Hold von Ferneck, Die Rechtswidrigkeit I.

indirekter Abhängigkeit von der Ökonomie stehen. Der nächstfolgende Satz lautet dagegen eigentümlich anders. »Die Produktionsweise des materiellen Lebens bedingt den sozialen, politischen und geistigen Lebensprozeß überhaupt«. Über das Verhältnis dieses Satzes zum vorhergehenden hat sich ein Streit erhoben zwischen Toennies und Barth. Toennies behauptet[1], es sei nicht beachtet worden, »daß in jenen Sätzen zuerst eine Dreiteilung der sozialen Phänomene vorgelegt wird: Ökonomische Struktur — juristischer und politischer Überbau — gesellschaftliche Bewußtseinsformen; sogleich aber die Zweiteilung an die Stelle tritt: Produktionsweise des materiellen Lebens = gesellschaftliches Sein — sozialer, politischer, geistiger Lebensprozeß = gesellschaftliches Bewußtsein«. Barth meint dagegen: »Auch in der ersten Fassung sind die gesellschaftlichen Bewußtseinsformen in eine Linie gerückt mit dem politischen und juristischen Überbau, nicht davon als etwa eine zweite Klasse von Wesenheiten getrennt. Eine Rangordnung unter den Phänomenen ist in der ersten Fassung ebensowenig enthalten als in der zweiten und bei Marx auch sonst nie angedeutet. Alle ‚Abhängigen' der Ökonomie sind ihm gleich wert oder gleich unwert. Aber auch die Zahl der Klassen der Phänomene ist die gleiche. In der zweiten Fassung wird nur, was in den gesellschaftlichen Bewußtseinsformen zusammengefaßt war, in den sozialen und geistigen Lebensprozeß auseinander genommen, während der politische Lebensprozeß dem politischen Überbau der ersten Fassung entspricht und auch den juristischen Überbau noch einschließt«[2]. Beide Auslegungen scheinen mir falsch zu sein. Wir berühren hier das Problem, das wir zu Beginn des Paragraphen schon aufgeworfen haben, damals aber noch nicht beantworten konnten: ob nämlich eine Rangordnung der Phänomene gemeint ist oder eine direkte kausale Verknüpfung des Inhalts. In der Schwierigkeit, der hier die Interpretation begegnet, spiegelt sich die Verschiedenheit der soeben analysierten Begründungsversuche. Denn vom Standpunkte der empiristischen Bildertheorie müssen alle Inhalte der Seele als gleich ohnmächtig, also als gleichwertig gelten, während eine Rangordnung der Bedürfnisse und Interessen psychologisch sehr nahe liegt. Wie wir oben diese letztere Auffassung als die wahre Meinung des Marxismus erkannten, so darf nicht zweifelhaft sein, daß nach dem Wortlaut des ersten der strittigen Sätze eine Zweiteilung des Überbaus behauptet wird, wonach die gesellschaftlichen Bewußtseinsformen erst als letztes Glied gelten. Während der Empirismus deutlich in der weiter

[1] Toennies, Archiv für Geschichte der Philosophie VII, 1894, S. 504.
[2] Barth, Arch. für Geschichte der Philosophie VIII, S. 333.

unten stehenden Koordination der ideologischen Faktoren vertreten ist, ist es dagegen möglich, den zweiten der von Barth herangezogenen Sätze mit dem ersten in Einklang zu bringen. Daß der politische Lebensprozeß den juristischen miteinschließt, ist ein möglicher Sprachgebrauch; wenn aber Barth weiter den sozialen und geistigen Lebensprozeß als eine Analyse des vorher unter Bewußtseinsformen Verstandenen auffaßt, so widerspricht diese Annahme einmal der Wortfolge, nach der der politische Lebensprozeß hineingeschoben ist, zum anderen aber auch dem umfassenden Bedeutungsinhalt des Wortes »sozial«; gerade nach Marx füllt ja doch die gesellschaftliche Natur das ganze Wesen des Menschen aus. Was aber sollte denn überhaupt unter dem sozialen Lebensprozeß verstanden werden, wenn er etwas Neues sein sollte neben dem materiellen, politischen und geistigen? Offenbar bliebe für ihn nichts übrig, was wenigstens durch Wort und Anfangsstellung gerechtfertigt wäre. Vielmehr steht der soziale Lebensprozeß hier als Ausdruck für den Überbau überhaupt im Sinne der sonst an dieser wichtigen Stelle ganz übergangenen Klassenkampftheorie. Wie Marx im ersten Satze alles, was sich über der ökonomischen Struktur erhebt, teilt in den juristischen und politischen Überbau einerseits und die gesellschaftlichen Bewußtseinsformen andererseits, so zerlegt er im zweiten Satze den sozialen Lebensprozeß in den politischen und geistigen; es ist demnach zu lesen: Die Produktionsweise des materiellen Lebens bedingt den sozialen, d. h. den politischen und geistigen Lebensprozeß überhaupt[1].

---

[1] Allerdings bleibt unbestimmt, was Marx unter »sozialen« Verhältnissen verstand. An anderer Stelle heißt es: »Die sozialen Verhältnisse sind eng verknüpft mit den Produktionskräften . . . . . Dieselben Menschen, welche die sozialen Verhältnisse gemäß ihrer materiellen Produktionsweise gestalten, gestalten auch die Prinzipien, die Ideen, die Kategorien, gemäß ihren gesellschaftlichen Verhältnissen.« (Elend S. 91.) »Die veränderte materielle Produktionsweise und die ihr entsprechend veränderten sozialen Verhältnisse . .« (Kap. I, S. 262). Indem hier die Produktionsweise nach ihrer technischen Seite gedeutet wird, soll sie die sozial-gesellschaftlichen Verhältnisse bestimmen, also auch die ökonomischen Klassenverhältnisse, denen dann die Bewußtseinsformen gegenübergestellt werden. Es entspricht dies der Definition der Gesellschaft als dem Inbegriff der ökonomischen Beziehungen. Wenn dagegen nach den Worten des »Vorwort« der materielle Produktionsprozeß den sozialen bestimmen soll, so kann dies nur heißen, daß die Produktionsverhältnisse die Klassen einschließlich ihres Bewußtseins überhaupt schaffen. Hinter der Differenz dieser Begriffsbestimmungen verbirgt sich dieselbe Schwierigkeit, die wir bei den Erörterungen der Eigentumsverhältnisse fanden; wie Marx in dem Geheimnis der ursprünglichen Akkumulation formuliert, ist die Trennung des Arbeiters von den Produktionsmitteln, d. h. doch also auch die Klassenscheidung selbst Voraussetzung des Kapitalismus.

So ergibt sich ein engerer und weiterer Begriff der Ideologie. In der ersten Bedeutung definiert sie Engels als »Beschäftigung mit Gedanken als mit selbständigen, sich unabhängig entwickelnden, nur ihren eigenen Gesetzen unterworfenen Wesenheiten«[1]. Diese Bestimmung, die den empiristischeu Argumentationen verwandt, gilt offenbar doch nur für die bloßen Bewußtseinsformen. Wenn Engels aber auch den Staat »ideologische Macht« nennt, so identifiziert sich die Ideologie mit dem Überbau und Klassenkampf völlig.

Wie dem auch sei, jedenfalls ist es gestattet, den juristischen und politischen Überbau zunächst zu betrachten. Diese beiden Elemente sind bei Marx offenbar koordiniert; das Juristische zielt auf die Entwicklung der Eigentumsverhältnisse, das Politische auf Staat und Staatsrecht. Bei Engels ist die Aufeinanderfolge der von der Ökonomie abhängigen Faktoren anders; ihm ist der Staat das Ursprünglichere: »Im Staate stellt sich uns die erste ideologische Macht über den Menschen dar«[2]. Da nach Marx, wie wir sahen, die Produktionsverhältnisse bereits Eigentum voraussetzen und damit freilich auch den Staat, empfiehlt es sich, Engels zu folgen und das Politische zunächst zu betrachten.

Bezüglich des Staates ist zu scheiden zwischen seinem ersten historischen Auftreten und der Rolle, die er in der sonstigen ganzen Geschichte gespielt hat. Die erste Frage, die Engels dahin beantwortet, daß wenigstens für einen Augenblick der Staat ein Organ der gemeinsamen Interessen gegenüber inneren und äußeren Feinden gewesen sei[3], gehört als historisch in das nächste Kapitel; hier handelt es sich nur um das Verhältnis des Staates zum Klassenkampf. Dieser ist der ursprünglichere; denn Engels nimmt an, »daß der Staat entstanden ist aus dem Bedürfnisse, Klassengegensätze im Zaum zu halten«[4]. Die Funktion, die der Staat von da an bis heute erfüllt hat, schildert er folgendermaßen: »Kaum entstanden, verselbständigt sich dies Organ gegenüber der Gesellschaft und zwar umsomehr, je mehr es Organ einer bestimmten Klasse wird, die Herrschaft dieser Klasse direkt zur Geltung bringt. Der Kampf der Unterdrückten gegen die herrschende Klasse wird notwendig ein politischer, ein Kampf zunächst gegen die politische Herrschaft dieser Klasse: das Bewußtsein des Zusammenhangs dieses politischen Kampfes mit seiner ökonomischen Grundlage wird immer dumpfer und kann ganz verloren gehen.« »Ist der Staat noch heute, zur Zeit der großen Industrie und

[1] Engels, L. Feuerbach S. 52 f.
[2] Engels, L. Feuerbach S. 51.
[3] Vgl. Engels, Antidühring S. 151; L. Feuerbach S. 51.
[4] Engels, Ursprung der Familie usw. S. 180.

der Eisenbahnen im ganzen und großen nur der Reflex, in zusammenfassender Form, der ökonomischen Bedürfnisse der die Produktion beherrschenden Klasse, so mußte er dies noch viel mehr sein zu einer Epoche, wo eine Menschengeneration einen weit größeren Teil ihrer Gesamtlebenszeit auf die Befriedigung ihrer materiellen Bedürfnisse verwenden mußte, also weit abhängiger von ihnen war, als wir heute sind« [1]. »Der Staat ist also keineswegs eine der Gesellschaft von außen aufgezwungene Macht ... Er ist vielmehr ein Produkt der Gesellschaft auf bestimmter Entwicklungsstufe; er ist das Eingeständnis, daß diese Gesellschaft sich in einen unlösbaren Widerspruch mit sich selbst entwickelt, sich in unversöhnliche Gegensätze gespalten hat, die zu bannen sie ohnmächtig ist. Damit aber diese Gegensätze, Klassen mit widerstreitenden ökonomischen Interessen nicht sich und die Gesellschaft in fruchtlosem Kampf verzehren, ist eine scheinbar über der Gesellschaft stehende Macht nötig geworden, die den Konflikt dämpfen, innerhalb der Schranken die ‚Ordnung' halten soll; und diese aus der Gesellschaft hervorgegangene, aber sich über sie stellende, sich ihr mehr und mehr entfremdende Macht ist der Staat« [2]. Demnach ist das Verhältnis zwischen Staat und Gesellschaft folgendes: »Die althergebrachte Anschauung, der auch Hegel huldigt, sah im Staat das bestimmende, in der bürgerlichen Gesellschaft das durch ihn bestimmte Element. Der Schein entspricht dem. Wie beim einzelnen Menschen alle Triebkräfte seiner Handlungen durch seinen Kopf hindurchgehen, sich in Beweggründe seines Wollens verwandeln müssen, um ihn zum Handeln zu bringen, so müssen auch alle Bedürfnisse der bürgerlichen Gesellschaft — gleichviel welche Klasse gerade herrscht — durch den Staatswillen hindurchgehen, um allgemeine Geltung in Form von Gesetzen zu erhalten. Das ist die formelle Seite der Sache, die sich von selbst versteht; es fragt sich nur, welchen Inhalt dieser nur formelle Wille — des Einzelnen wie des Staats — hat und woher dieser Inhalt kommt, warum gerade das und nichts anderes gewollt wird. Und wenn wir hier nachfragen so finden wir, daß in der modernen Geschichte der Staatswille im ganzen und großen bestimmt wird durch die wechselnden Bedürfnisse der bürgerlichen Gesellschaft, durch die Übermacht dieser oder jener Klasse, in letzter Instanz durch die Entwicklung der Produktivkräfte und der Austauschverhältnisse« [3].

Wenn somit der Staat eine untergeordnete Rolle gegenüber der Ökonomie spielt — Regierung, Pfaffen, Juristen, Militär usw. nennt Marx

[1] Engels, L. Feuerbach S. 51, 50.
[2] Engels, Ursprung S. 177 f.
[3] Engels, L. Feuerbach S. 49.

»ideologische Stände«[1] — so ergibt sich einmal die Ohnmacht der Souveräne und sodann die abgeleitete Funktion der Gewalt überhaupt. Zu dem ersten Punkt bemerkt Marx: »In der Tat, man muß jeder historischen Kenntnis bar sein, um nicht zu wissen, daß es die Souveräne sind, die zu allen Zeiten sich den wirtschaftlichen Verhältnissen fügen mußten, daß aber niemals sie es gewesen sind, welche ihnen das Gesetz diktiert haben. Sowohl die politische wie die bürgerliche Gesetzgebung proklamieren, protokollieren nur das Wollen der ökonomischen Verhältnisse.« »Aber die Völker entwickeln sich nicht auf Königs Befehl. Bevor sie solche Verordnungen fabrizieren, müssen sie mindestens ihre industriellen und politischen Existenzbedingungen, folglich ihre ganze Daseinsweise von Grund aus verändern«[2].

Über die Gewalt selbst sagt Engels, daß sie nur das Mittel, der ökonomische Vorteil dagegen der Zweck ist. »Um so viel fundamentaler der Zweck ist als das seinetwegen angewandte Mittel, um ebensoviel fundamentaler ist in der Geschichte die ökonomische Seite des Verhältnisses gegenüber der politischen.« Jedenfalls entscheidet der Besitz vollkommener »Gewaltswerkzeuge, vulgo Waffen;« »mit einem Wort, der Sieg der Gewalt beruht auf der Produktion von Waffen überhaupt; also — auf der ökonomischen Macht, auf der Wirtschaftslage, auf den der Gewalt zur Verfügung stehenden materiellen Mitteln.« Namentlich in der heutigen Zeit ist die Unterjochung der politischen Gewalt unter die Wirtschaftslage eine vollständige: »Nicht nur die Herstellung, sondern auch die Behandlung des Gewaltwerkzeugs der See, des Schlachtschiffs, selbst ist ein Zweig der modernen großen Industrie geworden.« Wie beim Staate, so ist auch bei der Gewalt eine Epoche ihrer ersten Funktion und ihrer Verselbständigung zu unterscheiden. »Erstens beruht alle politische Gewalt ursprünglich auf einer ökonomischen gesellschaftlichen Funktion und steigert sich in dem Maß, wie durch Auflösung der ursprünglichen Gemeinwesen die Gesellschaftsglieder in Privatproduzenten verwandelt werden.« Engels stellt hier fest, »daß der politischen Herrschaft überall eine gesellschaftliche Amtstätigkeit zugrunde lag; und die politische Herrschaft hat auch dann nur auf die Dauer bestanden, wenn sie diese ihre gesellschaftliche Amtstätigkeit vollzog.« Nachdem die politische Gewalt formell unabhängig von der Gesellschaft geworden ist, kann sie in zweierlei Richtung wirken. »Entweder wirkt sie im Sinn und in der Richtung der gesetzmäßigen ökonomischen Entwicklung. In

[1] Marx, Kapital I. S. 411.
[2] Marx, Elend S. 62, 132.

diesem Fall besteht kein Streit zwischen beiden, die ökonomische Entwicklung wird beschleunigt«[1]. Eben deshalb sucht die siegreich vordrängende Klasse die Staatsgewalt zu mißbrauchen. So sagt Marx von der Bedeutung der Staatsmacht für die Entwicklung des Kapitalismus: »Alle aber benutzten die Staatsmacht, die konzentrierte und organisierte Gewalt der Gesellschaft, um den Verwandlungsprozeß der feudalen in die kapitalistische Produktionsweise treibhausmäßig zu fördern und die Übergänge abzukürzen.« »Die Gewalt,« fährt er alsdann fort, »ist der Geburtshelfer jeder alten Gesellschaft, die mit einer neuen schwanger geht. Sie selbst ist eine ökonomische Potenz«[2]. Und Engels fügt diesen Worten hinzu; »sie ist das Werkzeug, womit sich die gesellschaftliche Bewegung durchsetzt und erstarrte abgestorbene politische Formen zerbricht«[3]. — Die zweite Möglichkeit ist die eines Antagonismus zwischen Ökonomie und Gewalt. Hier unterscheidet Engels zwei Fälle. Bei Eroberungen kann es, wenn auch selten, vorkommen, daß die Gewalt siegt: »Jede Eroberung durch ein roheres Volk zerstört selbstredend die ökonomische Entwicklung und vernichtet zahlreiche Produktivkräfte. Aber in der ungeheuren Mehrzahl der Fälle von dauernder Eroberung muß der rohere Eroberer sich der höheren Wirtschaftslage, wie sie aus der Eroberung hervorgeht, anpassen.« Der zweite Fall ist ein Konflikt innerhalb eines Gemeinwesens. »Wo aber — abgesehen von Eroberungsfällen — die innere Staatsgewalt eines Landes in Gegensatz tritt zu seiner ökonomischen Entwicklung, wie das bisher auf gewisser Stufe fast für jede politische Gewalt eingetreten ist, da hat der Kampf jedesmal geendigt mit dem Sturz der politischen Gewalt. Ausnahmslos und unerbittlich hat die ökonomische Entwicklung sich Bahn gebrochen«[4].

Der zweite, dem Staate koordinierte Überbau ist der juristische. Ihn haben Marx und Engels naturgemäß in der Regel an der Hand von Beispielen behauptet, die im historischen Teil abgehandelt werden. Indessen finden sich doch einige prinzipielle Erörterungen. So bezeichnet Marx ein gegebenes Zivilrecht als einen ausschließlichen Ausdruck einer bestimmten Entwicklung des Eigentums[5]. »Die Gesellschaft beruht aber nicht auf dem Gesetze. Es ist dies eine juristische Einbildung. Das

---

[1] Engels, Antidühring S. 165, 172, 180, 191, 188, 192. In dem letzten Satz ist dieselbe Durchbrechung des Prinzips angedeutet, die wir oben bei Marx tadelten, als ob nicht die Möglichkeit der Beschleunigung eben in der naturgesetzlichen Entwicklung steckt.

[2] Marx, Kapital I, S. 716.

[3] Engels, a. a. O. S. 193.

[4] Engels, a. a. O. S. 192.

[5] Marx, Elend S. 13.

Gesetz muß vielmehr auf der Gesellschaft beruhen, es muß Ausdruck ihrer gemeinschaftlichen, aus der jedesmaligen materiellen Produktionsweise hervorgehenden Interessen und Bedürfnisse gegen die Willkür des einzelnen Individuums sein. . . .Die Behauptung der alten Gesetze gegen die neuen Bedürfnisse und Ansprüche der gesellschaftlichen Entwicklung ist nichts anderes als die scheinheilige Behauptung unzeitgemäßer Sonderinteressen gegen das zeitgemäße Gesamtinteresse« [1].

Diese Abhängigkeit ökonomischer Art wird im »Kapital« näher erläutert. Hier lehrt Marx vom Vertrage: »Dies Rechtsverhältnis, dessen Form der Vertrag ist, ob nun legal entwickelt oder nicht, ist ein Willensverhältnis, worin sich das ökonomische Verhältnis wiederspiegelt«; an anderer Stelle wirft er Eden vor: »Vom Standpunkt der juristischen Illusion betrachtete er nicht das Gesetz als Produkt der materiellen Produktionsverhältnisse, sondern umgekehrt die Produktionsverhältnisse als Produkt des Gesetzes« [2]. Was für die Vertragskontrahenten, gilt auch für die Grundeigentümer. »Mit der juristischen Macht dieser Personen Portionen des Erdballs zu gebrauchen, zu mißbrauchen, ist nichts abgemacht. Der Gebrauch desselben hängt ganz und gar von ökonomischen Bedingungen ab, die von ihrem Willen unabhängig sind. Die juristische Vorstellung selbst heißt weiter nichts, als daß der Grundeigentümer mit dem Boden verfahren kann wie jeder Warenbesitzer mit seiner Ware; und diese Vorstellung — die juristische Vorstellung des freien Privateigentums — tritt in der alten Welt nur ein zur Zeit der Auflösung der organischen Gesellschaftsordnung, und in der modernen Welt nur mit der Entwicklung der kapitalistischen Produktion.« An derselben Stelle fügt Marx eine lange Polemik gegen Hegel ein. »Nichts kann komischer sein als Hegels Entwicklung des freien Privateigentums.« Über seine Bemerkung, daß an Stelle des Begriffes das positive Recht bestimmen muß, wie weit das Recht über den unmittelbaren handgreiflichen Besitz hinausgeht, spottet Marx: »Dies ist ein außerordentlich naives Geständnis des Begriffes und beweist, daß der Begriff, der von vornherein den Schnitzer macht, eine ganz bestimmte und der bürgerlichen Gesellschaft angehörige juristische Vorstellung vom Grundeigentum für absolut zu halten, von den wirklichen Gestaltungen dieses Grundeigentums nichts begreift. Es ist zugleich das Geständnis darin enthalten, daß mit den wechselnden Bedürfnissen der gesellschaftlichen, d. h. ökonomischen Entwicklung das positive Recht seine Feststellungen wechseln kann und muß« [3]. »Wird der Staat und das Staatsrecht«, sagt Engels,

[1] Karl Marx vor den Kölner Geschworenen S. 15.
[2] Marx, Kapital I, S. 51, 580 Anm. 73. [3] Ebd. III, 2, S. 154—155.

»durch die ökonomischen Verhältnisse bestimmt, so selbstverständlich auch das Privatrecht, das ja wesentlich nur die bestehenden unter den gegebenen Umständen normalen ökonomischen Beziehungen zwischen den Einzelnen sanktioniert. Die Form, in der dies geschieht, kann aber sehr verschieden sein . . . Wenn also die bürgerlichen Rechtsbestimmungen nur die ökonomischen Lebensbedingungen der Gesellschaft in Rechtsform ausdrücken, so kann dies je nach Umständen gut oder schlecht geschehen« [1].

Den Einrichtungen schließt sich die Ideologie in engerem Sinne an, d. h. die gesellschaftlichen Bewußtseinsformen, denen nicht einmal eine Scheinrealität außerhalb ihrer entspricht. Eine treffliche Formulierung der Bedingtheit alles Bewußtseins hat Marx bei der Schilderung des Gegensatzes zwischen Orleanisten und Legitimisten gefunden. »Was diese Fraktionen auseinanderhielt, es waren keine sogenannten Prinzipien, es waren ihre materiellen Existenzbedingungen, zwei verschiedene Arten des Eigentums, es war der alte Gegensatz von Stadt und Land, die Rivalität zwischen Kapital und Grundeigentum. Daß gleichzeitig alte Erinnerungen, persönliche Feindschaften, Befürchtungen und Hoffnungen, Vorurteile und Illusionen, Sympathien und Antipathien, Überzeugungen, Glaubensartikel und Prinzipien sie an das eine oder andere Königshaus banden, wer leugnet es? Auf den verschiedenen Formen des Eigentums, auf den sogenannten Existenzbedingungen, erhebt sich ein ganzer Überbau verschiedener und eigentümlich gestalteter Empfindungen, Illusionen, Denkweisen und Lebensanschauungen. Die ganze Klasse schafft und gestaltet sie aus ihren materiellen Grundlagen heraus und aus den entsprechenden gesellschaftlichen Verhältnissen. Das einzelne Individuum, dem sie durch Tradition und Erziehung zufließen, kann sich einbilden, daß sie die eigentlichen Bestimmungsgründe und den Ausgangspunkt seines Handelns bilden. . . . Und wie man im Privatleben unterscheidet zwischen dem, was ein Mensch von sich meint und sagt, und dem, was er wirklich ist und tut, so muß man noch mehr in gesellschaftlichen Kämpfen die Phrasen und Einbildungen der Parteien von ihrem wirklichen Organismus und ihren wirklichen Interessen, ihre Vorstellung von ihrer Realität unterscheiden« [2].

Wenn demnach die Bewußtseinsinhalte die ökonomischen Beziehungen wiederholen, so stellt sich das System der Ideologie am besten so dar, daß mit den Illusionen über die Grundlage selbst begonnen wird, denen

---

[1] Engels, L. Feuerbach S. 50 f.
[2] Marx, Der 18. Brumaire S. 33.

die Denkweisen der Juristen und Politiker und alsdann die gänzlich nebelhaften übrigen Vorstellungen folgen; sicherlich haben Marx und insbesondere Engels in der Schrift über Feuerbach an eine derartige Rangordnung der Phänomene gedacht (vgl. S. 191 f.). Die Schwierigkeiten, eine rein soziale Statik zu veranschaulichen, vermehren sich hier mehr und mehr, da solche Behauptungen in letzter Linie nur durch Beispiele gestützt werden können.

Bezüglich der Vorstellungen über die politische Ökonomie sind die Denkweisen der Praktiker und Theoretiker zu trennen. Unmittelbar aus dem Leben greifend lehrt Marx: »Der Konsument ist nicht freier als der Produzent. Seine Meinung hängt von seinen Mitteln und Bedürfnissen ab. Beide werden durch seine soziale Lage bestimmt, die wiederum selbst abhängt von der allgemeinen sozialen Organisation. Allerdings der Arbeiter, der Kartoffeln kauft, und die ausgehaltene Maitresse, die Spitzen kauft, folgen beide nur ihrer respektiven Meinung; aber die Verschiedenheit ihrer Meinungen erklärt sich durch die Verschiedenheit ihrer Stellung, die sie in der Welt einnehmen, und die selbst wiederum ein Produkt der sozialen Ordnung ist«[1]. Im besonderen hat das Bewußtsein eine mehr oder minder deutliche Vorstellung der Abhängigkeit der Verteilungs- von den Produktionsverhältnissen. »Der Zusammenhang der jedesmaligen Verteilung mit den jedesmaligen materiellen Existenzbedingungen einer Gesellschaft liegt so sehr in der Natur der Sache, daß er sich im Volksinstinkt regelmäßig wiederspiegelt. Solange eine Produktionsweise sich im aufsteigenden Ast ihrer Entwicklung befindet, solange jubeln ihr sogar diejenigen entgegen, die bei der ihr entsprechenden Verteilungsweise den kürzeren ziehen. . . . Erst wenn die fragliche Produktionsweise ein gutes Stück ihres absteigenden Astes hinter sich, wenn sie sich halb überlebt hat, wenn die Bedingungen ihres Daseins großenteils verschwunden sind und ihr Nachfolger bereits an die Tür klopft — erst dann erscheint die immer ungleicher werdende Verteilung als ungerecht, erst dann wird von den überlebten Tatsachen an die sogenannte ewige Gerechtigkeit appelliert«[2]. Im allgemeinen bildet dagegen eine Produktionsweise die Ansicht aus, daß ihre historische Notwendigkeit eine ewige sei, ein absolutes Naturgesetz. So sagt Marx von den Kapitalisten: »Es versteht sich ganz von selbst, daß in den Köpfen der kapitalistischen Produktions- und Zirkulationsagenten sich Vorstellungen über die Produktionsgesetze bilden müssen, die von diesen

[1] Marx, Elend S. 13.
[2] Engels, Antidühring S. 152.

Gesetzen ganz abweichen und nur der bewußte Ausdruck der scheinbaren Bewegung sind«[1]. Als die Theorie einer falschen Verewigung des historisch Bedingten ist die Vulgärökonomie anzusehen. »Wenn die Ökonomen sagen, daß die gegenwärtigen Verhältnisse — die Verhältnisse der bürgerlichen Produktion — natürliche sind, so geben sie damit zu verstehen, daß es Verhältnisse sind, in denen die Erzeugnisse des Reichtums und die Entwicklung der Produktivkräfte sich gemäß den Naturgesetzen vollziehen. Somit sind diese Verhältnisse selbst von dem Einfluß der Zeit unabhängige Naturgesetze. Es sind ewige Gesetze, welche stets die Gesellschaft zu regieren haben«. »Formeln, denen es auf der Stirn geschrieben steht, daß sie einer Gesellschaftsformation angehören, worin der Produktionsprozeß die Menschen, der Mensch noch nicht den Produktionsprozeß bemeistert, gelten ihrem bürgerlichen Bewußtsein für ebenso selbstverständliche Naturnotwendigkeit als die produktive Arbeit selbst. Vorbürgerliche Formen des gesellschaftlichen Produktionsorganismus werden daher von ihr (der Vulgärökonomie) behandelt wie etwa von den Kirchenvätern vorchristliche Religionen.« »Die Vulgärökonomie tut in der Tat nichts, als die Vorstellungen der in den bürgerlichen Produktionsverhältnissen befangenen Agenten dieser Produktion doktrinär zu verdolmetschen, zu systematisieren und zu apologesieren«[2].

Der juristische und politische Überbau ist nicht nur selbst Ideologie; als ein indirekter Reflex der Ökonomie erscheint der Bewußtseinsbestand der Juristen und Politiker selbst. »Der Staat«, sagt Engels, »einmal eine selbständige Macht geworden gegenüber der Gesellschaft, erzeugt alsbald eine weitere Ideologie. Bei den Politikern von Profession, bei den Theoretikern des Staatsrechts und den Juristen des Privatrechts nämlich geht der Zusammenhang mit den ökonomischen Tatsachen erst recht verloren. Weil in jedem einzelnen Falle die ökonomischen Tatsachen die Form juristischer Motive annehmen müssen, um in Gesetzform sanktioniert zu werden, und weil dabei auch selbstverständlich Rücksicht zu nehmen ist auf das ganze schon geltende Rechtssystem, deswegen soll nun die juristische Form alles sein, und der ökonomische Inhalt nichts. Staatsrecht und Privatrecht werden als selbständige Gebiete behandelt, die ihre unabhängige geschichtliche Entwicklung haben, die in sich selbst einer systematischen Darstellung fähig sind und ihrer bedürfen durch konsequente Ausrottung aller inneren Widersprüche«[3].

---

[1] Marx, Kapital III, 1, S. 297.
[2] Marx, Elend S. 104; Kapital I, S. 48, III, 2, S. 352.
[3] Engels, L. Feuerbach S. 51 f.

Es folgen nunmehr die Bewußtseinsformen ausschließlich subjektiver Art; zunächst die Moral, nach Engels »ein Gebiet mehr oder weniger schwankender Meinungen und Gefühle« [1]. Auch hier ist zwischen Praxis und Theorie zu scheiden. Engels will den Schluß ziehen, »daß die Menschen, bewußt oder unbewußt, ihre sittlichen Anschauungen in letzter Instanz aus den praktischen Verhältnissen schöpfen, in denen ihre Klassenlage begründet ist — aus den ökonomischen Verhältnissen, in denen sie produzieren und austauschen«. Deshalb sind hier »die endgültigen Wahrheiten letzter Instanz gerade am dünnsten gesät. Von Volk zu Volk, von Zeitalter zu Zeitalter haben die Vorstellungen von Gut und Böse so sehr gewechselt, daß sie einander oft geradezu widersprechen«. Da demnach die Moral nur im Zusammenhang mit der ökonomischen Grundlage verstanden werden kann, so ist sie aus sich selbst ohnmächtig. »Der Appell an die Moral und das Recht hilft uns wissenschaftlich keinen Fingerbreit weiter; die ökonomische Wissenschaft kann in der sittlichen Entrüstung und wäre sie noch so gerechtfertigt, keinen Beweisgrund sehen, sondern nur ein Symptom«. »Es ist sehr wohlfeil, über Sklaverei u. dgl. in allgemeinen Redensarten loszuziehen und einen hohen sittlichen Zorn über dergleichen Schändlichkeit auszugießen. Leider spricht man damit weiter nichts aus als das, was jedermann weiß, nämlich daß diese antiken Einrichtungen unseren heutigen Zuständen und unseren durch diese Zustände bestimmten Gefühlen nicht mehr entsprechen«.

Dem Wechsel der moralischen Praxis entspricht die Verschiedenheit aller bisherigen Moraltheorien. »Wir weisen eine jede Zumutung zurück, uns irgendwelche Moraldogmatik als ewiges, endgültiges, fernerhin unwandelbares Sittengesetz aufzudrängen, unter dem Vorwand, auch die moralische Welt habe ihre bleibenden Prinzipien, die über der Geschichte und den Völkerverschiedenheiten stehen. Wir behaupten dagegen, alle bisherige Moraltheorie sei das Erzeugnis in letzter Instanz der jedesmaligen ökonomischen Gesellschaftslage. Und wie die Gesellschaft sich bisher in Klassengegensätzen bewegte, so war die Moral stets eine Klassenmoral; entweder rechtfertigte sie die Herrschaft und die Interessen der herrschenden Klasse, oder aber sie vertrat, sobald die unterdrückte Klasse mächtig genug wurde, die Empörung gegen diese Herrschaft und die Zukunftsinteressen der Unterdrückten« [2].

Philosophie, Kunst und Religion schließen die Rangordnung der Phänomene ab. »Noch höhere«, sagt Engels, »d. h. noch mehr von der

[1] Engels, Antidühring S. 160.

[2] Engels, Antidühring S. 160, 89, 88, 152, 189, 89 f. Vgl. auch die Zurückweisung der Feuerbachschen Moral, insbesondere L. Feuerbach S. 32.

materiellen, ökonomischen Grundlage sich entfernende Ideologien nehmen die Form der Philosophie und Religion an. Hier wird der Zusammenhang der Vorstellungen mit ihren materiellen Daseinsbedingungen immer verwickelter, immer mehr durch Zwischenglieder verdunkelt. Aber er existiert«[1]. Es ist interessant, daß sowohl Marx als auch Engels niemals allgemeinere Betrachtungen über den Zusammenhang der Philosophie mit der Ökonomie angestellt, geschweige denn einen Erklärungsgrund annehmbar gemacht haben. Offenbar gerieten sie hier in Verlegenheit. Wenn nach Hegel Philosophie ihre Zeit in Gedanken erfaßt darstellt, so konnte Marx wenigstens doch, wie er früher gelegentlich Philosophie den abstrakten Ausdruck der Zeitverhältnisse nennt[2], niemals das Gefühl dafür verlieren, daß diese Disziplin als eine Gesamtauffassung des Wirklichen eine besonders charakteristische, ja typische Gestaltung der jedesmaligen Zeitlage und der allgemeinen Kulturverhältnisse sein mochte. Aber hier war die Schwierigkeit, verbindende Mittelglieder aufzudecken, die die philosophischen Systeme als einen Gesamtreflex der Produktionsverhältnisse wahrscheinlich gemacht hätten, angesichts der Tatsachen zu groß. Die Beziehung wird demnach ausschließlich behauptet, durch Beispiele aus der Geschichte der Philosophie sucht man die Lücke auszufüllen. In einem späteren Briefe hat Engels die Notwendigkeit einer näheren Erläuterung auch dieses Punktes empfunden; hier sagt er — in nicht gerade schmeichelhafter Form —: »Was nun die noch höher in der Luft schwebenden ideologischen Gebiete angeht, Religion, Philosophie usw., so haben diese einen vorgeschichtlichen, von der geschichtlichen Periode vorgefundenen und überkommenen Bestand von — was wir heute Blödsinn nennen. Diesen verschiedenen falschen Vorstellungen von der Natur, von der Beschaffenheit des Menschen selbst, von Geistern, Zauberkräften usw. liegt meist nur negativ Ökonomisches zugrunde: Die niedrige ökonomische Entwicklung der vorgeschichtlichen Periode hat zur Ergänzung, aber auch stellenweise zur Bedingung und selbst Ursache die falschen Vorstellungen von der Natur. Und wenn auch das ökonomische Bedürfnis die Haupttriebfeder der fortschreitenden Naturerkenntnis war und immer mehr geworden ist, so wäre es doch pedantisch, wollte man für allen diesen urzuständlichen Blödsinn ökonomische Ursachen suchen«[3]. Hier ist der Rückzug allzu bedeutend, als daß diese authentische Interpretation sich mit den sonstigen

---

[1] Engels, L. Feuerbach S. 52.

[2] Lit. Nachl. II, S. 136; vgl. S. 75.

[3] Brief an die Leipziger Volkszeitung 3. Beil. zu Nr. 250, Jahrg. 1895. Abgedruckt bei Woltmann a. a. O. S. 243.

Fassungen vereinigte; der Gedanke einer systematischen Verbindung fehlt hier. Im übrigen bemühen sich Marx und Engels an dieser Stelle, den Gegensatz zu Hegel hervorzukehren; so behauptet Engels: »Die letzten Ursachen aller gesellschaftlichen Veränderungen und politischen Umwälzungen sind zu suchen nicht in den Köpfen der Menschen, in ihrer zunehmenden Einsicht in die ewige Wahrheit und Gerechtigkeit, sondern in Veränderungen der Produktions- und Austauschweise; sie sind zu suchen nicht in der Philosophie, sondern in der Ökonomie der betreffenden Epoche«[1]. Daß Marx im ganzen auch gegen Ende seines Lebens auf Feuerbachs Standpunkt stand, der in der Philosophie eine verkleidete Theologie sah, beweist eine Stelle, wo er von der Philosophie sagt, daß sie »sich erst in der religiösen Form des Bewußtseins herauskonstruiert und damit einerseits die Religion als solche vernichtet, andererseits sich positiv selbst nur noch in dieser idealisierten, in Gedanken aufgelösten religiösen Sphäre bewegt«[2].

Noch unbestimmter, weil durch keine Beispiele belegt und veranschaulicht, ist das Verhältnis der Ökonomie zur Kunst gelassen; in Engels' Formulierungen der Geschichtsphilosophie fällt sie überhaupt regelmäßig aus. Marx hat sich nur einmal des längeren über die Kunst ausgesprochen, indem er von der Tatsache ausgeht, daß Kunst und materielle Kultur häufig in umgekehrter Proportion stehen. »Bei der Kunst ist es bekannt, daß bestimmte Blütezeiten derselben keineswegs im Verhältnis zur allgemeinen Entwicklung der Gesellschaft, also auch der materiellen Grundlage, gleichsam des Knochenbaues ihrer Organisation stehen. Z. B. die Griechen verglichen mit den Modernen oder auch Shakespeare. Von gewissen Formen der Kunst, z. B. dem Epos, ist es sogar anerkannt, daß sie in ihrer Weltepoche machenden klassischen Gestalt nie produziert werden können, sobald die Kunstproduktion als solche eintritt; also daß innerhalb des Bereiches der Kunst selbst gewisse bedeutende Gestaltungen derselben nur auf einer unentwickelten Kulturentwicklung möglich sind. . . . Alle Mythologie überwindet und beherrscht und gestaltet die Naturkräfte in der Einbildung, verschwindet also mit der wirklichen Herrschaft über dieselben. Ist Achilles möglich mit Pulver und Blei? Oder überhaupt die Iliade mit der Druckerpresse und der Druckmaschine? Hört das Singen und Sagen und die Muse mit dem Preßbengel nicht notwendig auf, also verschwinden nicht notwendige Bedingungen der epischen Poesie? Aber die Schwierigkeit liegt

[1] Engels, Antidühring S. 286.
[2] Theorien über den Mehrwert, herausg. von Kautsky, I, S. 44.

nicht darin, zu verstehen, daß griechische Kunst und Epos an gewisse gesellschaftliche Entwicklungsformen geknüpft sind. Die Schwierigkeit ist (zu verstehen), daß sie für uns noch Kunstgenuß gewähren und in gewisser Beziehung als Norm und unerreichbare Muster gelten. Ein Mann kann nicht wieder zum Kinde werden, oder er wird kindisch. Aber freut ihn die Naivität des Kindes nicht, und muß er nicht selbst wieder auf einer höheren Stufe streben, seine Wahrheit zu reproduzieren? . . . Der Reiz ihrer (der Griechen) Kunst für uns steht nicht im Widerspruch zu der unentwickelten Gesellschaftsstufe, worauf sie wuchs. Er ist vielmehr ihr Resultat, hängt vielmehr unzertrennlich damit zusammen, daß die unreifen gesellschaftlichen Bedingungen, unter denen sie entstand und allein entstehen konnte, nie wiederkehren können«[1]. Eine inhaltliche Beziehung der jedesmaligen Kunst zur materiellen Produktionsweise wird hier ebensowenig behauptet als erklärt, weshalb eine Blütezeit der Kunst anders als durch Fortschritte der ökonomischen Grundlage möglich werde.

Über die Religion finden sich häufiger auch allgemeinere Betrachtungen, es entspricht dies dem Ausgangspunkt. Denn, wie wir oben sahen, ist die materialistische Geschichtsauffassung entstanden als eine bloße Vertiefung und Erweiterung der Feuerbachschen Religionstheorie, nach der das Geheimnis der Theologie die Anthropologie ist. Und so kommt es denn, daß alle inneren Konflikte und Widersprüche der Marxschen Geschichtsphilosophie sich in der Theorie der Religion ein verhängnisvolles Stelldichein geben.

Die Methode der Religionsauffassung ist nach Marx folgende: »Selbst alle Religionsgeschichte, die von dieser materiellen Basis abstrahiert, ist — unkritisch. Es ist in der Tat viel leichter, durch Analyse den irdischen Kern der religiösen Nebelbildungen zu finden als umgekehrt aus den jedesmaligen wirklichen Lebensverhältnissen ihre verhimmelten Formen zu entwickeln. Die letztere ist die einzig materialistische und daher wissenschaftliche Methode«[2]. »Die Religion«, sagt Engels, »ist entstanden zu einer sehr waldursprünglichen Zeit aus nicht verständlichen waldursprünglichen Vorstellungen der Menschen über ihre eigene und die sie umgebende äußere Natur«. »Alle Religion ist nichts anderes als die fantastische Wiederspiegelung in den Köpfen der Menschen derjenigen äußeren Mächte, die ihr alltägliches Dasein beherrschen, eine Wiederspiegelung, in der die irdischen Mächte die Form

[1] Marx, Einleitung, Neue Zeit 21, I, S. 780.
[2] Marx, Kapital I, S. 336, Anm. 89.

von überirdischen annehmen. In den Anfängen der Geschichte sind es zuerst die Mächte der Natur, die diese Rückspiegelung erfahren und in der weiteren Entwicklung bei den verschiedenen Völkern die mannigfachsten und buntesten Personifikationen durchmachen. . . . Aber bald treten neben den Naturmächten auch gesellschaftliche Mächte in Wirksamkeit, Mächte, die den Menschen ebenso fremd und im Anfang ebenso unerklärlich gegenüberstehen, sie mit derselben scheinbaren Naturnotwendigkeit beherrschen wie die Naturmächte selbst«. So ein »Doppelcharakter der Göttergestalten« [1]. Hier wirkt also einmal Feuerbachs Anthropologismus in der Form nach, daß zuerst die Natur die falschen Vorstellungen auflöste. Wenn erst später eine Vergegenständlichung der gesellschaftlichen Mächte eintrat, so bleibt unklar, inwiefern der kontinuierliche historische Prozeß so plötzlich geschieden werden konnte und weshalb er alsdann nicht auf anderen Gebieten möglich oder notwendig gewesen sein soll. Warum soll hier nur der gesellschaftliche Prozeß eine Entfremdung veranlaßt haben? Neben diesem Dualismus steht aber noch ein viel schlimmerer. Denn in der Religionsauffassung widerspricht sich aufs deutlichste die empiristische und psychologische Theorie. In der ersten doppelten Wendung ist die Bildertheorie nach der natur- und sozialwissenschaftlichen Fassung ausgeprägt; daneben gilt die Religion als Überbau des Interesses. Das kommunistische Manifest, in dem entsprechend seiner Kriegserklärung an das Bürgertum die Interessentheorie allein herrscht, behauptet: »Die Gesetze, die Moral, die Religion sind für ihn (den Proletarier) ebenso viele bürgerliche Vorurteile, hinter denen sich ebenso viele bürgerliche Interessen verstecken« [2]. Ganz anders erklärt dagegen der Antidühring: »Es heißt noch immer: der Mensch denkt und Gott (d. h. die Fremdherrschaft der kapitalistischen Produktionsweise) lenkt« [3]. Hier wird also der Religionsglaube der Gegenwart als ein notwendiges Produkt, ein Spiegelbild der kapitalistischen Wirtschaft bezeichnet, das daher auch allen Klassen gemeinsam sein muß. Im übrigen bemüht sich Engels gerade bei der Religion die allgemeine Macht der Tradition zu betonen. »Die Religion, einmal gebildet, enthält stets einen überlieferten Stoff, wie denn auf allen ideologischen Gebieten die Tradition eine große konservative Macht ist. Aber die Veränderungen, die mit diesem Stoff vorgehen,

[1] Engels, L. Feuerbach S. 52; Antidühring S. 342 f. Auf dieser doppelten Form ist das Religionsbuch der Internationalen Bibliothek aufgebaut. Lütgenau (Natürliche und soziale Religion, vgl. besonders VIf., 17, 121. 181, 219) erklärt die Religion aus unrichtigen Vorstellungen 1. und ursprünglich über die Natur, 2. über die gesellschaftliche Grundlage.

[2] Kommunistisches Manifest S. 31.

[3] Engels, Antidühring S. 343.

entspringen aus den Klassenverhältnissen, also aus den ökonomischen Verhältnissen der Menschen, die diese Veränderungen vornehmen« [1].

Mit dieser letzten Ideologie schließt der Unterbau ab.

§ 3. Die Rückwirkung.

Die soziale Statik hat den systematischen Überbau über der Ökonomie aufgezeigt; als letztes Problem hat sie die Frage zu erörtern, ob und inwiefern die Ideologie auf den Unterbau zurückwirken kann.

Soweit haben wir das Problem schon erledigt: die letzte Stufe des Unterbaus, die Technik, wird entweder durch das Bedürfnis der Gesellschaft oder durch das Interesse der Klassen oder durch eine unabhängig vom Klassenkampf bestehende Naturwissenschaft geschaffen. Es gilt also nur die Rückwirkung der eigentlichen ideologischen Inhalte auf die Ökonomie festzustellen.

Da haben zunächst Marx und Engels in historischen Skizzen eine solche Möglichkeit stets zugegeben und schließlich auch anerkennen müssen. Zunächst wird innerhalb der ökonomischen Struktur eine Rückwirkung zugegeben. So behauptet Marx in dem erwähnten Aufsatz aus dem Jahre 1857: »Das Resultat, wozu wir gelangen, ist nicht, daß Produktion, Distribution, Austausch, Konsumtion identisch sind, sondern, daß sie alle Glieder einer Totalität bilden, Unterschiede innerhalb einer Einheit. . . . Es findet Wechselwirkung zwischen den verschiedenen Momenten statt. Dies ist der Fall bei jedem organischen Ganzen« [2]. Auch Engels meint: »Die Verteilung ist indes nicht ein bloßes passives Erzeugnis der Produktion und des Austausches; sie wirkt eben so sehr zurück auf beide« [3], und Marx schildert das Herrschafts- und Knechtsverhältnis, »wie es unmittelbar aus der Produktion selbst hervorwächst und seinerseits bestimmend auf sie zurückwirkt« [4]. Insbesondere in Bezug auf die Fabrikgesetzgebung ist gegenüber dem ursprünglichen Skeptizismus sehr bald ein Wandel eingetreten; sie nennt Marx »die erste bewußte und planmäßige Rückwirkung der Gesellschaft auf die naturwüchsige Gesellschaft des Produktionsprozesses« ; von ihr datiert er den Aufschwung der Großindustrie »Hand in Hand mit der physischen und moralischen Wiedergeburt der Fabrikarbeiter.« Daß die Gesetzgebung auch die ökonomische Bewegung aufhalten kann, beweisen die Zunftgesetze; »sie verhinderten planmäßig durch äußerste Beschränkung der Gesellenzahl,

[1] Engels, L. Feuerbach S. 56.
[2] Marx, Neue Zeit 21, I, S. 744 f.
[3] Engels, Antidühring S. 151.
[4] Marx, Kapital III, 2, S. 324.

die ein einzelner Zunftmeister beschäftigen durfte, seine Verwandlung in einen Kapitalisten« [1]. Auch die Religion ist für die Entwicklung der Wirtschaftsgeschichte von Bedeutung gewesen; »der Protestantismus«, behauptet Marx, »spielt schon durch seine Verwandlung fast aller traditioneller Feiertage in Werktage eine wichtige Rolle in der Genesis des Kapitalismus« [2].

Interessanter ist die Untersuchung, wie sich die so anerkannte Rückwirkung theoretisch rechtfertigt. Engels hat sich ausdrücklich gegen eine einseitige Deutung seiner und Marx' Geschichtsphilosophie verwahrt, einmal in einem Briefe vom 27. X. 1890 [3], sodann ausführlicher in dem schon erwähnten Schreiben an Mehring vom 14. 7. 1893; hier spricht er von der »blödsinnigen Vorstellung der Ideologen: Weil wir den verschiedenen ideologischen Sphären, die in der Geschichte eine Rolle spielen, eine selbständige historische Entwicklung absprechen, so sprächen wir ihnen auch jede historische Wirksamkeit ab. Es liegt hier die ordinäre undialektische Vorstellung von Ursache und Wirkung als starr einander entgegengesetzter Pole zugrunde, das absolute Übersehen der Wechselwirkung; daß ein historisches Moment, sobald es einmal durch andere, schließlich ökonomische Tatsachen in die Welt gesetzt ist, nun auch reagiert, auf seine Umgebung und selbst auf seine eigenen Ursachen zurückwirken kann, vergessen die Herren oft fast absichtlich« [4]. Näher bestimmt dieses Verhältnis Engels in dem ersterwähnten Briefe an die Leipziger Volkszeitung; hier spricht er von Leuten, die besonderen Sphären der geistigen Arbeitsteilung angehören. »Und insofern sie eine selbständige Gruppe innerhalb der gesellschaftlichen Arbeitsteilung bilden, insofern haben ihre Produktionen inklusive ihrer Irrtümer einen rückwirkenden Einfluß auf die ganze gesellschaftliche Entwicklung, selbst auf die ökonomische. Aber bei alledem stehen sie selbst wieder unter dem beherrschenden Einfluß der ökonomischen Entwicklung«. Wieder in einem anderen Briefe behauptet Engels: »Nach materialistischer Geschichtsauffassung ist das in letzter Instanz bestimmende Moment in der Geschichte die Produktion und Reproduktion des wirklichen Lebens. Mehr hat weder Marx noch ich je behauptet. . . . Es ist eine Wechselwirkung aller dieser Momente, worin schließlich durch alle die unendliche Menge von Zufälligkeiten (d. h. von Dingen und Ereignissen, deren

[1] Marx, Kapital I, S. 446, 259, 323.
[2] Marx, Kapital I, S. 239, Anm. 124.
[3] Gerichtet gegen Barth; vgl. dessen Replik, Die Philosophie der Geschichte als Soziologie S. 327 Anm. 3.
[4] Abgedruckt bei Mehring, Geschichte der Sozialdemokratie I, S. 387.

innerer Zusammenhang unter einander so entfernt oder so unnachweisbar ist, daß wir ihn als nicht vorhanden betrachten, vernachlässigen können), als Notwendigkeit die ökonomische Bewegung sich durchsetzt« [1]. Barth behauptet dagegen, daß alle Ideologie nach Marx ausschließlich Reflex und daher aus sich ohnmächtig sei. »Das Bild von ‚Basis und Überbau' schließt die Folgerung in sich, daß die ökonomischen Verhältnisse die Urform, das Erdgeschoß sind, die übrigen wie darauf ruhende Stockwerke diese Formen nur wiederholen, also Recht, Politik und Religion nur den Grundriß der wirtschaftlichen Verhältnisse wiederspiegeln« [2]. Bei diesem Vergleich ist übersehen, daß doch die Stockwerke auf das Erdgeschoß drücken und durch ihr bloßes Dasein willkürliche Veränderungen in ihm verhindern.

Was aber Barth richtig vorschwebt, ist das, was wir oben materialistische Metaphysik genannt haben. Von einem Standpunkt, der die ökonomische Bewegung als Selbstentwicklung eines Eigenmechanismus auffaßt, sind die Bewußtseinsvorgänge überhaupt überflüssig und völlig unwirksam. Der bloße Empirismus wie die Bedürfnistheorie gestatten dagegen eine wenn auch geringe Bedeutsamkeit der Ideologie anzuerkennen. Wie die Wellen vom Meere ans Land geworfen werden und alsbald zurück fluten, so werden ökonomische Inhalte von der realen Basis an das Oberflächenspiel des Bewußtseins getrieben, wohl imstande, zurückzuwirken und ein Glied des lebendigen Kräftespiels in der Geschichte zu bleiben. Auf dieser Stufe ist Engels stehen geblieben. Abgesehen davon, daß er den früher als »höchst einfach« bezeichneten Zusammenhang der Ideologie mit der Ökonomie nunmehr als einen ganz indirekten zugesteht, wie wir unserer Interpretation eine Rangordnung der Phänomene bereits zugrunde legten, bringen seine Erklärungen nichts Neues. Denn er bleibt dabei, daß eine inhaltliche Verknüpfung stattfindet; die Arbeitsteilungen stehen ja doch selbst «unter dem beherrschenden Einfluß der ökonomischen Bedingungen«. Nur ist die Ausdrucksweise von Engels schlecht, weil metaphysisch. Auch in diesen letzten Formulierungen klingt die Auffassung nach, als ob die »ökonomische Bewegung« ein Naturgesetz sei, das außerhalb der Menschen sich abspielt. Sieht man aber hiervon ab, so ist ein gewisser Einfluß der verhimmelten auf die unmittelbare Ökonomie durchaus verständlich. Nur eine Wechselwirkung, die die Gleichwertigkeit der Glieder bedingt, dürfte Engels nicht zugestehen, denn er bleibt dabei, daß die Gesetzmässigkeit selbst in der unmittelbaren Produktion und Reproduktion beschlossen liegt [3].

---

[1] Abgedruckt bei Woltmann S. 243 f., 239 f.

[2] Barth, Geschichtsphilosophie Hegels und der Hegelianer S. 42.

[3] Die gleiche Auffassung der Wechselwirkung wie Engels hat Plechanow, a. a. O. S. 251.

Viel durchsichtiger und einfacher gestaltet sich das Problem unter dem Gesichtspunkt der Interessentheorie. Hätten Marx und Engels sie in der radikalen Form, daß alle Vorstellungen eines Menschen durch sein ökonomisches Klasseninteresse bestimmt sind, wirklich durchgeführt, dann war die Rückwirkung überhaupt kein Problem mehr. Alles, was Engels schreibt, drängt gewissermaßen zu der Fortbildung: die Ideologie wird von der Klasse ja deswegen und nur soweit ausgebildet, um als verkleidetes Interesse der feindlichen Klasse um so raffinierter entgegenzutreten. Wer behauptet, daß die Geschichte nichts als Klassenkampf ist, muß zu der Behauptung fortschreiten: Nur in dem Maße als die Ideologie vollwirksam ist, wird sie von einer bestimmten Klasse geschaffen. Fast spricht Engels diese Konsequenz aus, wenn er die Untersuchung der »Triebkräfte der Triebkräfte« verlangt: »Nicht darin liegt die Inkonsequenz, daß ideelle Triebkräfte anerkannt werden, sondern darin, daß von diesen nicht weiter zurückgegangen wird auf ihre bewegenden Ursachen«[1]. Es ist nahezu unbegreiflich, daß derselbe Engels, durch die Bildersprache des historischen Empirismus verführt, Konzessionen zu machen, von Einseitigkeiten zu befreien glaubt, wenn er in seinen letzten Briefen sagt: »Die ökonomische Lage ist die Basis, aber die verschiedenen Momente des Überbaus üben auch ihre Einwirkung auf den Verlauf der geschichtlichen Kämpfe aus, und bestimmen in vielen Fällen deren Form«[2], — nein, die Konsequenz der Lehre verlangt, daß die Ideologie nichts anders als die Form des Klassenkampfes selbst ist. Denn eine Wechselwirkung zwischen unmittelbaren und travestierten wirtschaftlichen Interessen zu beanstanden, lag alsdann kein Grund vor. Um ein Beispiel anzuführen, so müßte sich der Satz von Marx, der Protestantismus spiele durch seine Verwandlung der Feiertage in Werktage eine entscheidende Rolle in der Genesis des Kapitalismus, in den anderen folgerichtigeren wenden: diese Verwandlung war für den Bourgeois, der hinter dem Protestanten steht, nichts anderes als ein Mittel, um seine religiös verdrehten Absichten besser durchsetzen zu können.

Freilich leuchtet sofort ein, warum auch Marx diesen radikalen Weg nicht gehen konnte. Während die empiristische offensichtlich nicht genügt, kann die psychologische Theorie nicht durchgeführt werden. Drei Gründe sind hierfür maßgebend. Einmal der tatsächliche Bestand der Geschichte. Daß jede Klasse Staat und Recht zu ihren Gunsten auszunutzen sucht, mag hingehen; daß aber jede Klasse ihre eigene Religion, Kunst und

[1] Engels, L. Feuerbach S. 45.
[2] Bei Woltmann, a. a. O. S. 240.

Philosophie habe, ist eine Behauptung, die allzu offen den bekannten Tatsachen widerspricht, ja auch Marx' eigenem Begriff der Klasse, die ja in der ersten Periode überhaupt kein Klassenbewußtsein ausbilden soll. Zweitens aber sahen wir, wie sich die französische Idee des Klassenkampfes mit Hegels Theorie der Volksgeister identifizierte. Es blieb hierdurch für Marx maßgebender Gedanke, daß die Vorstellungsweise der Klasse zugleich gemeinschaftliches Gepräge einer Epoche sei. In einer — man darf sagen — naiven Vermischung tritt dieser Gesichtspunkt in der Schrift gegen Stirner zu Tage, die in die Anfangszeit des gallo-germanischen Bündnisses fällt. Hier fragt Marx: »Wie kommt es, daß die persönlichen Interessen sich den Personen zum Trotz immer zu Klasseninteressen fortentwickeln, zu gemeinschaftlichen Interessen, welche sich den einzelnen Personen gegenüber verselbständigen, in die (der?) Verselbständigung die Gestalt allgemeiner Interessen annehmen, als solche mit den wirklichen Individuen in Gegensatz treten und in diesem Gegensatz, wonach sie als allgemeine Interessen bestimmt sind, von dem Bewußtsein als ideale, selbst religiöse heilige Interessen vorgestellt werden?« Hier wird also sogar behauptet, daß durch die Entwicklung der persönlichen zu Klassen- oder Gemeinschaftsinteressen ein Gegensatz entsteht. Ganz ähnlich sagt noch das Kommunistische Manifest: »Die herrschenden Ideen einer Zeit waren stets nur die Ideen der herrschenden Klasse«[1]. Dies kann zwar heißen: die vorherrschenden Ideen; es bedeutet aber wahrscheinlicher: die überhaupt vorhandenen Ideen. Da die Interessen der Klassen doch natürlich nie übereinstimmen, so ist nur auf Kosten dieser psychologischen Begründung eine wirkliche Kongruenz der Selbstentfremdung und des Klassenkampfes möglich.

In der Beantwortung der obigen Frage finden wir denn auch den dritten und wesentlichsten Grund, der eine Durchführung der Interessentheorie vereitelt. Marx findet »daß innerhalb gewisser natürlich nicht vom Wollen abhängender Produktionsweisen stets fremde nicht nur vom vereinzelten Einzelnen, sondern sogar von ihrer Gesamtheit unabhängige, praktische Mächte sich über die Menschen setzen«[2]. Was diese »gespenstischen Mächte« bedeuten, kann erst später eingesehen werden (Kap. XII). Hier genügt der Hinweis, daß sie aus der Unbekanntheit mit den Naturgesetzen entspringen. Und hierin liegt die entscheidende Tatsache, die die empiristische Theorie immer wieder den Vorrang gewinnen ließ: da Marx insbesondere das »Bewegungsgesetz des Kapitalismus« enthüllen will, muß er auch zugeben, daß die den Naturgesetzen

[1] Kommunistisches Manifest S. 36.
[2] Dokumente des Sozialismus IV, S. 210.

entspringenden Bilder des Gegebenen allen Klassen so notwendig gemeinsam sein müssen, wie das Gesetz selbst nur eines ist. So zeigt das Problem der Rückwirkung die Unversöhnlichkeit der subjektiven und objektiven Hypothese.

Wir gehen nunmehr dazu über, das dialektische Formgesetz der gesellschaftlichen Bewegung selbst zu betrachten. Es zeigt uns zugleich das Bewußtsein in einem noch anderen Lichte als die Statik es zuläßt.

Elftes Kapitel.

Die materialistische Geschichtsauffassung. Zweiter Teil: Soziale Dynamik.

§ 1. Die Gegensatz- und die logisch-ethische Widerspruchsentwicklung.

Die soziale Statik zeigt einen starren systematischen Aufbau; eine Beziehung des Inhalts verbindet alle historischen Wissenschaften, die von der ökonomischen Grundlage aus in fester Rangordnung alle Phänomene des Lebens einschließt. Wir sagten oben, daß der Gebrauch der Comteschen Ausdrücke eine geringe Bedeutungsverschiebung verlangt. Denn in ihren programmatischen Äußerungen haben weder Marx noch Engels einen Zweifel darüber gelassen, daß der »Konsensus« als Übereinstimmung zwischen Produktivkraft und Produktionsverhältnis eine tatsächliche mehr oder weniger dauernde Etappe der historischen Entwicklung ist. Aus einleuchtenden Gründen hat aber Marx zugleich eine vollkommene Analogie zu Comte. Auch ihm gilt zeitweise die Statik als ein bloßes analysierendes Hilfsmittel in der geschichtlichen Erkenntnis, als Fiktion, die den wirklichen Verlauf der Geschichte in keiner Weise gibt. Hierfür sind mehrere Gesichtspunkte maßgebend. Zunächst wird nur so eine Harmonie zur Theorie der Körperwelt hergestellt, in der ja der Widerspruch integrierender Bestand aller Vorgänge ist. Noch deutlicher zwingen aber die sachlichen Voraussetzungen: die Grundlage der Statik, die Werttheorie, ist ja in der Antithese zwischen Gebrauchs- und Tauschwert selbst schon dialektisch. Marx ist nicht entgangen, daß er dadurch gezwungen wird, jeden Warenaustausch als dialektische Synthese aufzufassen. »Man sah, daß der Austauschprozeß der Waren widersprechende und einander ausschließende Beziehungen einschließt. Die Entwicklung der Ware hebt diese Widersprüche nicht auf, schafft aber die Form, worin sie sich bewegen können. Dies ist überhaupt die Methode, wodurch sich

wirkliche Widersprüche lösen. Es ist z. B. ein Widerspruch, daß ein Körper beständig in einen anderen fällt und ebenso beständig von ihm wegflieht. Die Ellipse ist eine der Bewegungsformen, worin dieser Widerspruch sich ebenso verwirklicht als löst«. »Der der Ware immanente Gegensatz von Gebrauchswert und Wert, von Privatarbeit, die sich zugleich als unmittelbar gesellschaftliche Arbeit darstellen muß, von besonderer konkreter Arbeit, die zugleich nur als abstrakt allgemeine Arbeit gilt, von Personifizierung der Sachen und Versachlichung der Personen — dieser immanente Widerspruch erhält in den Gegensätzen der Warenmetamorphose seine entwickelten Bewegungsformen«[1]. Entsprechend diesem Ausgangspunkt faßt Marx alle bisherige Geschichte, soweit sie auf der Warenproduktion beruht, als Antithese auf in einer dialektischen Reihe, deren Thesis, wie in Kapitel XII auseinanderzusetzen sein wird, der Urkommunismus und deren Synthesis der Zukunftsstaat ist.

Doch darüber später. Außer dieser höchst wichtigen einmaligen Dialektik der Geschichte, die deutlich den Prozeß der Hegelschen Idee wiederspiegelt, kennt Marx gleichfalls mit Hegel mehrfache dialektische Reihen. Zwei Auffassungen des ersten Gliedes gehen hier durcheinander. Einmal identifiziert sich die deutsche Methode mit der französischen Gliederung: Organisch — kritisch — organisch. Hier gilt die Thesis nicht nur als Übereinstimmung der Produktivkraft mit dem Produktionsverhältnis, sondern als wirkliche Harmonie. Mit diesem Blickpunkt werten Marx und Engels z. B. das Mittelalter, das sie gegenüber dem modernen Widerspruch als Identität von Arbeit und Eigentum ebenso verherrlichen, wie die deutsche Romantik und nicht weniger Saint-Simon und Comte infolge der religiösen Einheit getan hatten. Freilich tritt hier ein bedenklicher Konflikt insofern ein, als ja Marx in der Verallgemeinerung der vom Saint-Simonismus nur für Übergangsperioden behaupteten »sozialen Antagonismen« einen immerwährenden Klassenkampf der Geschichte behauptet und überhaupt jede Warenproduktion als widerspruchsvoll ansehen muß. Diese Auffassung erhält folgende Form. Da alle Wirklichkeit notwendig ist, so stellt auch der Kapitalismus einen historisch berechtigten Fortschritt dar. Auch hier muß es also eine Periode nicht des Glücks, wohl aber der Angemessenheit gegeben haben. Sie kann aber bei ihm nur als technische verstanden werden, als Kongruenz für diejenige Zeit, in der die Entfaltung der Produktivkräfte nur in der Weise der kapitalistischen Ausbeutung möglich war.

Die soziale Dynamik hat die Aufgabe, das allgemeine Formgesetz darzustellen, in dem sich die Veränderung der Produktivität kundgiebt.

[1] Marx, Kapital I, S. 68, 78.

Gleichgiltig wie die Thesis des allumfassenden dialektischen Gesetzes gedeutet wird, als allgemeinste Kategorie erscheint demnach wie bei Hegel die Veränderung.

In eine bestehende Gesellschaftsordnung dringt eine neue Technik ein, ein neuer Produktivgrad, die materiellen Bedingungen verwandeln sich; es tritt eine Differenz ein zwischen Über- und Unterbau, ein Kampf des Neuen gegen das Alte, den es auszugleichen gilt. »Mit der Erwerbung neuer Produktivkräfte verändern die Menschen ihre Produktionsweise, und mit der Veränderung der Produktionsweise, der Art, ihren Lebensunterhalt zu gewinnen, verändern sie alle ihre gesellschaftlichen Verhältnisse. Somit sind diese Ideen, diese Kategorien ebenso wenig ewig als die Verhältnisse, die sie aufdrücken. Sie sind historische, vergängliche, vorübergehende Produkte«. »Sagt das nicht deutlich genug, daß die Produktionsweise, die Verhältnisse, in denen die Produktivkräfte sich entwickeln, nichts weniger als ewige Gesetze sind, sondern einem bestimmten Entwicklungszustande der Menschen und ihren Produktivkräften entsprechen, und daß eine in den Produktivkräften eingetretene Veränderung notwendig eine Veränderung in ihren Produktionsverhältnissen herbeiführt?[1]« Damit müssen sich auch alle Ideen umgestalten: »bedarf es tiefer Einsicht,« fragt das kommunistische Manifest, »um zu begreifen, daß mit den Lebensverhältnissen der Menschen, mit ihren gesellschaftlichen Beziehungen, mit ihrem gesellschaftlichen Dasein auch ihre Vorstellungen, Anschauungen und Begriffe, mit einem Worte auch ihr Bewußtsein sich ändert? Was beweist die Geschichte der Ideen anders, als daß die geistige Produktion sich mit der materiellen umgestaltet?[2]«

Die dialektische Formbestimmtheit der Antithesis ist nun noch deutlicher als die Thesis in zwei verschiedenen Ausprägungen vorhanden. Man hat Hegel häufig vorgeworfen, daß er ohne weiteres Widerspruch und Gegensatz miteinander vertauscht und identifiziert[3]. Bei dem mehr realistischen Standpunkt der Epigonen konnte es nicht ausbleiben, daß die Methode des Meisters ihren einheitlichen Charakter ganz verlor. Wir sahen in Kapitel III und IV, wie Marx zuerst die Gegensatz-, Engels zuerst die Widerspruchsentwicklung konzipiert. Dieser Dualismus ist stets geblieben. Die Gegensatztheorie, aus der, wie später ausführlicher zu zeigen sein wird, die Verelendungstheorie herauswuchs, ist in ihrer allgemeinen Fassung besonders im »Elend« vorherrschend, weil Marx gerade hier die historische Rolle des Proletariats gegenüber Proudhon

[1] Marx, Elend S. 91, 106. [2] Kommunistisches Manifest S. 36.
[3] Zeller, Geschichte der deutschen Philosophie seit Leibniz, 2. Aufl. 1875, S. 642; Hartmann, a. a. O. S. 104.

als wesentlichen Teil seiner Polemik betonen mußte. Hier heißt es: »Was die dialektische Bewegung ausmacht, ist gerade das Nebeneinanderbestehen der beiden entgegengesetzten Seiten, ihr Widerstreit und ihr Aufgehen in eine neue Kategorie. Sowie man sich nur das Problem stellt, die schlechte Seite auszumetzen, schneidet man die dialektische Bewegung entzwei«[1]. »Man kann nicht die eine Seite des Gegensatzes haben ohne die andere, ebensowenig wie man noch einen ganzen Apfel in der Hand hat, nachdem man die eine Hälfte gegessen«[2]. »Die schlechte Seite ist es stets, welche schließlich den Sieg über die gute Sache davon trägt, die schlechte Seite ist es, welche die Bewegung ins Leben ruft, welche die Geschichte macht, dadurch daß sie den Kampf zeitigt.« »Ohne Gegensatz kein Fortschritt: Das ist das Gesetz, dem die Zivilisation bis heute gefolgt ist.« Ausdrücklich formuliert Marx seine Ansicht von einem »Je schlimmer desto besser«. So sagt er von der feudalen Produktion, daß »die eine dieser Klassen, die schlechte Seite, das gesellschaftliche Übel, stets anwuchs, bis die materiellen Bedingungen ihrer Emanzipation zur Reife gediehen waren«; er behauptet einen »gegensätzlichen Charakter« der bürgerlichen Produktionsverhältnisse, dahingehend, daß »diese Verhältnisse den bürgerlichen Reichtum, d. h. den Reichtum der Bourgeoisieklasse nur erzeugen unter fortgesetzter Vernichtung des Reichtums einzelner Glieder dieser Klasse und unter Schaffung eines stets wachsenden Proletariats.« Aber jenseits dieses Chaos winkt die Synthese; die Verelendung ist das einzige Mittel, um eine alte Gesellschaft zu stürzen, und eine vollkommenere an ihre Stelle zu setzen. »Jedes ökonomische Verhältnis hat eine gute und eine schlechte Seite«[3]. Es läßt sich erst später deutlich machen, wie diese ursprüngliche These, wonach das zunehmende Elend als solches identisch mit der zunehmenden Fähigkeit zur Negation ist, eine wesentliche Modifikation erleidet. Der eigentliche Sinn der Gegensatzentwicklung wird hierdurch nicht berührt. Nur an wenigen Stellen wird sie später in der erläuterten Form als allgemeine Weise des historischen Geschehens bezeichnet. »Jeder Fortschritt in der Produktion«, sagt Engels, »ist gleichzeitig ein Rückschritt in der Lage der unterdrückten Klasse, d. h. der großen Mehrzahl. Jede Wohltat für die einen ist notwendig ein Übel für die anderen, jede neue Befreiung der einen Klasse eine neue Unterdrückung für eine andere Klasse. Den schlagendsten Beweis dafür liefert die Einführung der Maschinerie«[4].

---

[1] Marx, Elend S. 94.
[2] Engels, Ursprung usw. S. 54.
[3] Marx, Elend S. 104 f., 36, 105 f., 107, 110.
[4] Engels, Ursprung der Familie S. 186 f.

Indessen ist diese zuerst konzipierte Dynamik nicht die wichtigste Sozialtheorie. Ausdrücklich tadelt Engels an Dühring, Hegels Lehre vom Wesen »bis auf die Plattheit von in entgegengesetzter Richtung, aber nicht in Widersprüchen sich bewegenden Kräften« heruntergebracht zu haben[1].

So sagt denn auch Marx: »Die Entwicklung der Widersprüche einer geschichtlichen Produktionsform ist . . . der einzig geschichtliche Weg ihrer Auflösung und Neugestaltung«, und er behauptet vom Kapitalismus: »Wenn die kapitalistische Produktionsweise ein historisches Mittel ist, um die materielle Produktivkraft zu entwickeln und den ihr entsprechenden Weltmarkt zu schaffen, ist sie zugleich der beständige Widerspruch zwischen dieser ihrer historischen Aufgabe und den ihr entsprechenden Produktionsverhältnissen«[2]. Häufig wird auch von »Widersprüchen und Antagonismen« gesprochen, als ob eine einheitliche Theorie darin gegeben sei[3]. Theoretisch formuliert und als allgemeingültiges Gesetz behauptet hat Marx die Widerspruchsentwicklung nur an zwei Stellen, die beide entsprechend ihrer zeitlichen Differenz charakteristisch verschieden sind. Im Vorwort zur Kritik der politischen Ökonomie fährt Marx nach den für die soziale Statik in Anspruch genommenen Worten folgendermaßen fort: »Auf einer gewissen Stufe ihrer Entwicklung geraten die materiellen Produktivkräfte der Gesellschaft in Widerspruch mit den vorhandenen Produktionsverhältnissen oder, was nur ein juristischer Ausdruck dafür ist, mit den Eigentumsverhältnissen, innerhalb deren sie sich bewegt hatten. Aus Entwicklungsformen der Produktivkräfte schlagen diese Verhältnisse in Fesseln derselben um«. In der Tat ist es Marx gelungen, einige logische Widersprüche auf Grund der von ihm behaupteten Tatsachen zu finden, in dem Sinne nämlich, daß eine bestimmte Erscheinung der kapitalistischen Ära nur möglich ist durch die Entfaltung unmittelbar sich widersprechender Tendenzen. Hierüber wird später zu sprechen sein.

Aber sofort erhebt sich ein Dilemma: logische Widersprüche können sich offenbar nicht entwickeln. Wenn z. B. die Maschinerie dergleichen einschließt, so darf es gar nicht die technisch-widerspruchsfreie Epoche der historischen Berechtigung des Kapitalismus gegeben haben, die anzuerkennen doch Marx und Engels gerade stolz sind. — So muß denn auch die Stelle aus dem Vorwort von einem logischen zu einem ethischen Widerspruch fortdrängen; der Konflikt zwischen Produktivkraft

[1] Engels, Antidühring S. 122.
[2] Marx, Kapital I, S. 454; III, 1, S. 232.
[3] Z. B. Marx, Kapital I, S. 468 u. a.

und Produktionsverhältnis kann nur den Sinn haben, daß unter anderen Eigentumsverhältnissen mittels der gegebenen Produktivkraft mehr produziert und gerechter verteilt werden könnte. Das Beibehalten der alten Produktionsbedingungen wird demnach als unwirtschaftlich behauptet; da aber das Irrationale doch nur darin zum Vorschein kommt, daß Menschen trotz aller produktiver Möglichkeiten der gesellschaftlichen Arbeitsmittel darben müssen, so ist auch hier der Widerspruch letzthin ein ethischer. Nolens volens hat Marx dies zugegeben, wenn er im letzten Bande seines Haupt werkes an Stelle der Produktions- die Verteilungsverhältnisse setzt. »Jede bestimmte historische Form dieses (des Arbeits-) Prozesses entwickelt weiter die materiellen Grundlagen und gesellschaftlichen Formen desselben. Auf einer gewissen Stufe der Reife angelangt, wird die bestimmte historische Form abgestreift und macht einer höheren Platz. Daß der Moment einer solchen Krise gekommen, zeigt sich, sobald der Widerspruch und Gegensatz zwischen den Verteilungsverhältnissen, daher auch der bestimmten historischen Gestalt der ihnen entsprechenden Produktionsverhältnisse einerseits und den Produktivkräften, der Produktionsfähigkeit und der Entwicklung ihrer Agentien andererseits, Breite und Tiefe gewinnt. Es tritt dann ein Konflikt zwischen der materiellen Entwicklung der Produktion und ihrer gesellschaftlichen Form ein« [1].

Wir lassen zunächst unbestimmt, ob sich die zitierten Worte überhaupt miteinander vertragen. Von der größten Bedeutung ist nun das Problem der Synthesis. Und hier klafft eine unversöhnliche Differenz zwischen Gegensatz- und Widerspruchsentwicklung. Denn im ersten Falle vollzieht sich die geschichtliche Bewegung antagonistisch, die Statik, der Klassen-, Unter- und Überbau, gehen beide immer weiter auseinander. Nicht nur das ökonomische Mißverhältnis wird stärker, auch die Ideologie, insbesondere der politisch-rechtliche Überbau tritt immer schroffer auf Seite der herrschenden Klasse, während es der anderen Klasse immer elender ergeht. Die Methode nimmt hier geradezu einen mystischen Charakter an, und es ist kein Zufall, daß Marx, wenn er die Verelendung und ihre Mission schildert, zugleich in metaphysischen Wendungen spricht, als ob der Eigenmechanismus der Ökonomie die Synthesis schaffe. Die Widerspruchsdialektik läßt dagegen zunächst noch ganz frei, wie die Ereignisse sich gestalten. Denn der Widerspruch ist selbst zunächst nur eine Tatsache, die sich erst eine Bewegung erzeugt, von der noch ganz unbestimmt bleibt, ob sie in der Richtung verläuft, den Widerspruch immer größer oder immer kleiner werden zu lassen. Dies ist

[1] Marx, Kapital III, 2, S. 420 f.

die Kardinalfrage der sozialen Dynamik. Nun sagt Marx an der angeführten Stelle aus dem Schlußband des Kapitals, der Konflikt zwischen den Verteilungsverhältnissen und der Produktivkraft werde größer; da sie von den Produktionsverhältnissen abhängen, so wird also auch hier wie bei der Gegensatzentwicklung der Konflikt im ökonomischen Unterbau immer größer. Unbestimmt bleibt hier nur noch, wie sich der Überbau gestaltet. Doch steht Marx in diesen Worten ganz unter dem Einfluß des Entwicklungsschemas, das er der kapitalistischen Epoche zuschreibt; und hier verwickeln sich die Konstruktionen noch viel mehr. Wir halten uns deshalb an die geschichtsphilosophische Hauptstelle und hier schließt Marx an die zuletzt angeführten Worte folgendes an: »Es tritt dann eine Epoche sozialer Revolution ein. Mit der Veränderung der ökonomischen Grundsätze wälzt sich der ganze ungeheure Überbau langsamer oder rascher um«. Soziale Revolution bedeutet hier, insbesondere da von einer Epoche gesprochen wird, nichts anderes als eine Periode kontinuierlicher Gärung. Seltsam berührt der sonst nie gebrauchte Terminus »ökonomische Grundsätze«. Man könnte meinen, damit bezeichne Marx bereits die nach dem Ablauf der Revolution eintretenden neuen Eigentums- und Produktionsverhältnisse. Daß aber dem nicht so ist, beweisen die folgenden Sätze, die erst den näheren Verlauf des Konfliktes schildern. Wenn nun aber die »Grundsätze« sich verändern sollen, also Technik und Produktionsverhältnisse[1], so kann dies nichts anderes heißen, als daß sie trotz des veralteten Eigentums den neuen Produktivkräften nachgeben, sich ihnen also immer mehr anpassen. Der Konflikt zwischen Produktivkraft und Produktionsverhältnis wird hiernach also immer geringer. Und nur in einer Richtung wird der Widerspruch größer. Die Entfernung von den alten Formen der Aneignung wird naturgemäß immer radikaler, da der ökonomische Inhalt sich immer mehr ändert, bis schließlich die alte Hülle fast von selbst fällt. Hier liegt also eine rein evolutionistische Auffassung zugrunde; der Widerspruch tritt auf einer gewissen Entwicklungsstufe ein, weiß aber so sehr die sozialen Verhältnisse auf seine Seite zu ziehen, daß er immer kleiner wird und schließlich die alten Eigentumsformen ihre ursprüngliche Bedeutung verlieren. Es wird später zu zeigen sein, daß Marx das Kommen des Zukunftsstaates einmal in der Gegensatzentwicklung gezeichnet hat, nach der die heutige Gesellschaft immer kapitalistischer wird, daneben aber unvermittelt eine Widerspruchsreihe kennt, nach deren Bewegung die heutige Gesellschaft immer sozialistischer wird. Hier ermöglichte es sich aber Marx durch den Rechtsformalis-

[1] Ist nur die technische Seite gemeint, so erhält man dasselbe Resultat, da alsdann das soziale Verhältnis als zum Überbau gehörig sich anpaßt.

mus, den wir im Sinne der Stammlerschen Kritik bei ihm vorfanden, den Widerspruch zu der sozialen Aneignung als immer größer werdend zu behaupten, während er in Wirklichkeit lehrt, daß der vergesellschafteten Arbeit die Vergesellschaftung des Kapitals in den Aktiengesellschaften und noch deutlicheren Bildungen nachfolgt. Diese Auffassung ist auch von Engels in der gleichen Weise gezeichnet worden, und so erreichen sie eine anscheinende Übereinstimmung mit ihrer dritten Sozialtheorie, nach der der Widerspruch zwischen Produktivkraft und Produktionsverhältnis immer größer wird, eine Theorie, die in der Behauptung der immer stärker werdenden Krisen ihren Ausdruck gefunden hat. So kommt es, daß in der angewandten Theorie die Meinung das Übergewicht erhalten hat, der ökonomische Unterbau erlebe einen zunehmenden Konflikt. Dann wäre aber der einzig rationelle Sinn der Entwicklung, daß die Ideologie in indirekter Form beeinflußt sich umwälzt, d. h. die Klassen kommen sich entgegen in dem Bestreben, dem für beide verhängnisvollen Kräftespiel ein Ende zu machen. Indem auch diese Meinung neben der übrigen seltsamen Gedankenverflechtung Marx nicht fern liegt, kommt in das »Kapital« zuletzt etwas wie eine Theorie der Versöhnung. Es wird später hierauf zurückzukommen sein. Hier ist festzustellen, daß Marx als geschichtsphilosophischen Grundsatz eine Anpassung vertritt. Infolge der Abhängigkeit der Ideologie von der Ökonomie muß sich in demselben Maße der Überbau den neuen Produktionsverhältnissen fügen; er wälzt sich, wie Marx sagt, »rascher oder langsamer« um. Auch er paßt sich also den neuen Bedingungen an. Recht und Politik sowie die Bewußtseinsformen biegen sich um zugunsten des Neuen; auf einer gewissen Reife des Bewußtseins vollziehen dann die Menschen selbst den Akt der Synthesis, indem sie die wesenlos gewordenen dem Neuen widersprechenden Eigentumsformen auch formell abschaffen.

Mit dieser sozialen Dynamik als dem Charakter der Übergangsperiode ist der Gesamtaspekt der Geschichte begriffen. Der Wert des Bewußtseins im Rahmen des historischen Materialismus ist demnach folgender. Durch das Bedürfnis der Gesellschaft, das Klasseninteresse oder unabhängige Erfinder entsteht ein technischer Fortschritt. Neue Produktionsverhältnisse entstehen unter der gleichen Voraussetzung des früheren Eigentums. Über dem neuen Unterbau, der nach einer Periode technisch-sozialer Angemessenheit widerspruchsvoll zu werden beginnt, erhebt sich eine neue aus ihm zu erklärende Statik. Gleichgültig ob der Konflikt zwischen Eigentum und Produktion stärker oder schwächer wird, die Ideologie wälzt sich in dem Maße, als die Produktivkräfte

Die materialistische Geschichtsauffassung.

Voraussetzungen:

1. Naturbedingungen (Gebrauchswert),
2. Privateigentum.

Soziale Dynamik.

Soziale Statik.

1. Thesis.

I. Der Unterbau.
1. Die Produktivkraft.
a) Technik.
b) Arbeitsteilung.
2. Das Produktionsverhältnis.
3. Austausch- und Verkehrsverhältnisse.
4. Verteilungsverhältnisse.

II. Der Überbau (Ideologie oder Klassenkampftheorie).
1. Der juristische und politische Überbau
2. Die Bewußtseinsformen.
a) ökonomische
b) juristische und politische
c) moralische
d) philosophische
e) künstlerische
f) religiöse

} Ideologie.

Technisches Bedürfnis der Gesellschaft oder Interesse der Klasse oder unabhängige Naturwissenschaft.

2. Antithesis.

Gesteigerte Produktivkraft

Neues Produktionsverhältnis; altes Eigentum

Alte Verteilung

Neue Statik (erste Epoche bei Antithese 2)

} Konflikt.

1. Gegensatzentwicklung (Verelendungstheorie).
2. Logische und ethische Widerspruchsentwicklung.

3. Synthesis.

1. Die Statik der Klassen verläuft entgegengesetzt.

2a. Der Konflikt nimmt ab.

2b. Der Konflikt schärft sich.

1. Die Steigerung der Gegensätze führt auf dem Höhepunkt zu einem Umschlag (Metaphysik?).

2a. Das Recht hat den ursprünglichen Sinn verloren und stirbt ab (Anpassungstheorie).

2b. Der Widerspruch löst sich gewaltsam; die ökonomisch überlegene Klasse siegt.

Die Ideologie in der zweiten Epoche bei Antithesis 2 (Überwälzungsprozes des Bewußtseins).

Geltung erlangen, zu seinen Gunsten um bis zur Beilegung des Widerspruchs durch die Abschaffung der Eigentumsverfassung; alsdann sind alle Phänomene einheitlich von der abermals verschobenen Basis aus geregelt, bis der dialektische Prozeß von neuem beginnt[1]. Im allgemeinen wird also das Bewußtsein durch das Sein bestimmt, als Spielball des Gegebenen, ohne jedoch, wie im vorigen Kapitel gezeigt wurde, seine funktionelle Bedeutung einzubüßen. Jetzt ergibt sich, daß es zweimal selbst bedingend auftritt, insofern es das Sein selbst bestimmt, d. h. ihm einen neuen Inhalt gibt; einmal zu Anfang der Kette, wo das Bewußtsein die technische Förderung bewirkt und sodann am Schluß der Entwicklung, wo es den Rechtsakt vollzieht, durch den das Neue entweder eingeführt oder offiziell konstatiert wird. Einen unabhängigen Beginn des Prozesses gibt es natürlich nicht; der ökonomische Determinismus bleibt gewahrt, da ja jene Bewußtseinsakte, die das Sein bestimmen, aus ihm selbst herausgewachsen sind. Trotzdem spielen sie in dem Kreislauf des Geschehens eine Rolle, die weit über die sonstige passive Gestaltung des Bewußtseins hinausführt.

Marx ist also nicht so töricht zu verkennen, daß, wenn die Gegenwart das Produkt der Vergangenheit ist, sie doch den Ursachenkomplex zur Zukunft setzt. Nur braucht auch jetzt wieder das Bewußtsein im Augenblicke seines Eingreifens nicht inhaltlich richtig zu sein. Im Gegenteil sind gerade in einer solchen Übergangsepoche die Illusionen der Ideologie am größten. Deshalb fährt Marx im »Vorwort« nach den zuletzt zitierten Worten fort: »In der Betrachtung solcher Umwälzungen muß man stets unterscheiden zwischen der materiellen naturwissenschaftlich treu zu konstatierenden Umwälzung in den ökonomischen Produktionsbedingungen und den juristischen, politischen, religiösen, künstlerischen oder philosophischen, kurz ideologischen Formen, worin sich die Menschen dieses Konflikts bewußt werden und ihn ausfechten. So wenig man das, was ein Individuum ist, nach dem beurteilt, was es sich selbst dünkt, ebensowenig kann man eine solche Umwälzungsepoche aus ihrem Bewußtsein beurteilen, sondern muß vielmehr dies Bewußtsein aus den Widersprüchen des materiellen Lebens, aus dem vorhandenen Konflikt zwischen gesellschaftlichen Produktivkräften und Produktionsverhältnissen erklären«. Unbezweifelt bleibt also hier, daß die Menschen nur durch die ideologische Form den Kampf »ausfechten«.

Zur Erläuterung dieses wichtigen Punktes und zum Belege, daß Marx und Engels auch in ihren historischen Skizzen an diesem Stand-

[1] Vgl. die Zeichnung S. 219.

punkte festhalten, führe ich zwei Beispiele an, von denen das eine die Sozialtheorie des zunehmenden revolutionär endenden Konflikts, das andere die der absterbenden Eigentumsverfassung repräsentiert. Offenbar im Hinblick auf die in der französischen Revolution erfolgte Abschaffung des feudalen Eigentums sagt das Kommunistische Manifest: »Man spricht von Ideen, welche eine ganze Gesellschaft revolutionieren, man spricht damit nur die Tatsache aus, daß sich innerhalb der alten Gesellschaft die Elemente einer neuen gebildet haben, daß mit der Auflösung der alten Lebensverhältnisse die Auflösung der alten Ideen gleichen Schritt hält«[1]. Die Verfasser bestreiten also nicht im geringsten, — und wie sollten sie auch! — daß die Ideen der Freiheit und Gleichheit schließlich die Revolution bewirkt haben; es wird nur hinzugefügt, daß sie selbst aus der Überlebtheit der ökonomischen Verhältnisse zu erklären sind. Und in gleichem Sinne schildert Engels die Abschaffung der Sklaverei: »Was aber ökonomisch formell falsch, kann doch darum weltgeschichtlich richtig sein. Erklärt das sittliche Bewußtsein der Masse eine ökonomische Tatsache, wie seinerzeit die Sklaverei oder die Frohnarbeit, für unrecht, so ist das ein Beweis, daß die Tatsache selbst sich schon überlebt hat, daß andere ökonomische Tatsachen eingetreten sind, kraft deren jene unerträglich und unhaltbar geworden ist. Hinter der formellen ökonomischen Unrichtigkeit kann also ein sehr wahrer ökonomischer Inhalt verborgen sein«[2]. Erst durch die Ausbildung der formell falschen ethischen Vorstellung ist also die Sklaverei abgeschafft worden.

So erhalten wir zuletzt Hegels Begriff der relativen Wahrheit. Das Bewußtsein ist, wenn es bestimmend auftritt, ein Ausdruck materieller Richtigkeit, wie es für Hegel Stufe eines metaphysischen Relativismus war. Wenn man seine Geschichtsphilosophie empirisch umkehrte, war es nur konsequent, den praktischen Erfolg zum Kriterium der Wahrheit zu machen. »Die Frage, ob dem menschlichen Denken gegenständliche Wahrheit zukomme, ist keine Frage der Theorie, sondern eine praktische Frage. In der Praxis muß der Mensch die Wahrheit, d. h. die Wirklichkeit und Macht, die Diesseitigkeit seines Denkens beweisen. Der Streit über die Wirklichkeit oder Nichtwirklichkeit eines Denkens, das sich von der Praxis isoliert, ist eine rein scholastische Frage«[3].

---

[1] Kommunistisches Manifest S. 36.

[2] Engels, Vorwort zu Marx' Elend X.

[3] Marx' Thesen über Feuerbach bei Engels, L. Feuerbach S. 59 f. Auch hier wieder zeigt sich der Dualismus zwischen Natur- und Geschichtswissenschaften. Während es für die Geschichte nicht ohne tieferen Sinn ist, das Recht einer Bewegung in der Macht, dem Erfolge als nachträglichem Kriterium zu

Die Doppelstellung des Bewußtseins führt demnach zu der dialektischen Reihe: Bewußtsein — Sein — Bewußtsein. Die Produktionsverhältnisse machen den Menschen, der Mensch aber die Produktionsverhältnisse. Von Anbeginn seiner wissenschaftlichen Selbständigkeit kennt Marx diese anscheinende Diallele, aber ebenso früh ihre Lösung. Denn er war es doch gerade, der im Proletariat die selbsttätige Entwicklungsrolle entdeckte, die der französische Sozialismus nicht fand. Schon in der Heiligen Familie sagt er daher: »Wenn der Mensch von den Umständen gebildet wird, so muß man die Umstände menschlich bilden« [1]. »Herr Proudhon, der Ökonom, hat ganz gut begriffen, daß die Menschen Tuch, Leinwand, Seidenstoffe unter bestimmten Produktionsverhältnissen anfertigen. Aber was er nicht begriffen hat, ist, daß diese bestimmten sozialen Verhältnisse ebensogut Produkte der Menschen sind wie Tuch, Leinen usw.« [2]. »Die materialistische Lehre, daß die Menschen Produkte der Umstände und der Erziehung, veränderte Menschen also Produkte anderer Umstände und geänderter Erziehung sind, vergißt, daß die Umstände eben von den Menschen verändert werden, und daß der Erzieher selbst erzogen werden muß . . . . Das Zusammenfallen des Änderns der Umstände und der menschlichen Tätigkeit kann nur als umwälzende Praxis gefaßt und rationell verstanden werden« [3]. Mit Recht

---

sehen, wird die Berufung auf die Praxis, »das Experiment und Industrie« in Engels Argumentationen gegen die Erkenntnistheorie zur Farce.

[1] Lit. Nachlaß II, S. 239.

[2] Marx, Elend S. 91.

[3] Marx bei Engels, L. Feuerbach S. 60. Als typisch für die Mißverständnisse, denen Marx ausgesetzt gewesen ist, führe ich Barth an, der in Unkenntnis des zitierten Satzes Marx mit fast gleichlautenden Worten tadelt. »Ohne alle Metapher — der überall und alltäglich wiederholte Niederschlag der materialistischen Geschichtsphilosophie, der von Wechselwirkung nichts weiß lautet: Der Mensch ist das Produkt der wirtschaftlichen Verhältnisse. Darüber vergißt der Zeitungsschreiber die andere Hälfte der Wahrheit: Die wirtschaftlichen Verhältnisse sind das Produkt der Menschen. Die Philosophie darf aber diese zweite Hälfte nicht vergessen« (Arch. f. Gesch. d. Phil. VIII, S. 355). Marx war eben kein »Zeitungsschreiber«. Die unrichtige Interpretation beruht stets darauf, daß man auch dort, wo nicht metaphysich gedeutet wird im Sinne Stammlers, doch nur die soziale Statik, die Bestimmung des Bewußtseins durch das Sein ins Auge faßt. Bei denjenigen Schriftstellern, die von der sozialen Dynamik, der dialektischen Methode, nichts wissen wollen und übersehen, daß sie ein integrierender Bestandteil der materialistischen Geschichtsauffassung ist, durch den erst das Ganze der Geschichte hergestellt wird, ist deshalb die fatalistische Interpretation die Regel. So Woltmann, a. a. O. S. 236, Tugan, a. a. O. S. 102. Im Sinne unserer Ausführungen Stern, Der historische Materialismus und die Theorie des Mehrwertes S. 16. M. Adler, a. a. O. S. 301 ff. Freilich ist die Folgerung, die Adler hieraus ziehen will, Marx sei nicht Materialist gewesen, willkürlich.

sagt daher einer der feinsinnigsten Verehrer des Marxismus, L. Woltmann: »Gegenständliche Tätigkeit, das ist das Zauberwort der Marxschen Philosophie«[1]. Denn fatalistisch ist sie nur für diejenige Klasse, die unaufhaltsam und naturnotwendig dem Untergang zueilt; mit derselben unfehlbaren Gewißheit verspricht sie aber der anderen Befreiung. Indem nun Marx sich auf die Seite des zum Siege berufenen Proletariats stellt, hat er als Motto seines Lebenswerkes den Satz gegen Feuerbach geschrieben: »Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert, es kommt aber darauf an, sie zu verändern«[2].

Von der weitverbreiteten Annahme, daß in der Geschichte ein kontinuierlicher Kausalzusammenhang herrscht, unterscheidet sich also Marx nur durch zwei allerdings sehr wesentliche Momente: einmal ist seine Kausalkette eindeutig bestimmt, und dazu ist zweitens dieser einseitige Inhalt der Geschichte ökonomischer Art. Dazu kommt dann noch, daß er diese Wirklichkeit in der Ausschließlichkeit eines allgemeingültigen Naturgesetzes restlos begriffen haben will. Die materialistische Geschichtsauffassung ist ökonomischer Monismus. Der Mensch ist demnach, da ihm kein ursprüngliches Eigenleben zukommt, unfrei nicht im Sinne seiner eigenen Kausalität, sondern der äußeren seiner materiellen Bedingungen; seine Motive sind letzthin — er kann nicht anders — ökonomische Klasseninteressen. Nicht also die bloße Form des historischen Determinismus, sondern der ganze Inhalt der Geschichtsphilosophie machen den Marxismus für den, der an einem systematisch aufzubauenden Geistesleben festhält, so leer und öde, daß er seiner Richtigkeit mit dumpfer Resignation entgegensehen müßte. Deshalb ist der Name, den Engels der Marxschen Geschichtsauffassung gegeben hat, nach dieser Richtung am ehesten bezeichnend; sie ist eben — materialistisch.

§ 2. Die Konsequenzen der Dynamik.

Hinter der Differenz der Gegensatz- und Widerspruchsentwicklung verstecken sich letzthin verschiedene Weltanschauungen; im ersten Falle

[1] Woltmann, Neue Zeit 19, I, S. 85. Seltsam stimmt dieses Wort zu seiner Stellungnahme in seinem Buche (s. die letzte Anmerkung). Auch Joffe nennt den Marxismus »Tätigkeitsphilosophie« (Neue Zeit 25, I, S. 804). Ferner Kautsky, Ethik und materialistische Geschichtsauffassung, 1906, S. VIII.

[2] Marx bei Engels, L. Feuerbach S. 52. In der empirischen Wendung der Tätigkeit zeigt sich Marx gleichfalls als Schüler der deutschen Metaphysik. Fichtes intelligible Tathandlung spiegelt sich in der unaufhörlichen Selbstbewegung der Idee. Schon Hegel sagt: »Die Tätigkeit ist die Mitte, welche das Allgemeine und das Innere übersetzt in die Objektivität« (Phil. d. Gesch. S. 63). Auch die Lösung des Faustproblems bewegt sich in parallelen Bahnen als Wende zum Realismus: »Im Anfang war die Tat«.

ist der Mensch ein Spielball blinder Kräfte, im zweiten steht er selbst im Mittelpunkte des Geschehens. Indessen sind beiden Formulierungen der Dynamik gewisse Konsequenzen gemeinsam. Auch die erste Annahme des Fortgangs durch Zunahme der Gegensätze birgt die Folgerung, daß Revolutionen nicht gemacht werden können, eine Erkenntnis, die, wie wir sahen, Marx wesentlich unter dem Eindruck des Scheiterns der 48er Revolution zurückgewonnen hatte. Zwar ist hier ein Erreichen des Zieles nur denkbar durch einen großen Kladderadatsch; die inneren Entwicklungsbedingungen führen schließlich zu einem nebelhaften Sprung. Dieser Ansicht gibt Plechanow trefflichen Ausdruck, wenn er sagt: »Die Dialektik hat es schon längst verstanden, über den abstrakten Gegensatz zwischen Evolution und Revolution hinauszukommen. ... Sie sucht nur die Bedingungen klarzulegen, unter denen die allmähliche Veränderung notwendigerweise zu einem Sprung führen muß«; »die Evolution bereitet die Revolution vor, die Revolution erleichtert den weiteren Verlauf der Evolution«[1]. Bleibt demnach auch in dieser rohesten Form der Zusammenbruchstheorie ein organischer Zusammenhang des Geschehens gewahrt, — eine Auffassung, die übrigens die als »Utopisten« hingestellten französischen Sozialisten ebenso gut teilen —, so ist als eine einheitliche durchgängige Behauptung anzusehen, wenn Marx im Vorwort zur Kritik der politischen Ökonomie nach den bisher zitierten Worten fortfährt: »Eine Gesellschaftsformation geht nie unter, bevor alle Produktivkräfte entwickelt sind, für die sie weit genug ist, und neue höhere Produktionsverhältnisse treten nie an die Stelle, bevor die materiellen Existenzbedingungen derselben im Schoß der alten Gesellschaft selbst ausgebrütet worden sind«. Die gleiche Auffassung, der Marx zuerst in dem Aufsatz gegen Heinzen in der Form Ausdruck gegeben hat, daß die politische Hülse schließlich in die Luft gesprengt wird (vgl S. 93), findet sich auch im Elend der Philosophie: »Soll die unterdrückte Klasse sich befreien können, so muß eine Stufe erreicht sein, auf der die bereits erworbenen Produktivkräfte und die geltenden gesellschaftlichen Einrichtungen nicht mehr nebeneinander bestehen können. ... Die Organisation der revolutionären Elemente als Klasse setzt die fertige Existenz aller Produktivkräfte voraus, die sich überhaupt im Schoß der alten Gesellschaft entfalten konnten«[2]. In den früheren Werken sieht man deutlich die Vorstellung einer schematischen Entwicklung in dem Sinne, daß plötzlich ein Umschlagen erfolgt und

[1] Plechanow, Zu Hegels sechzigstem Todestag, Neue Zeit S. 10, I, S. 279; H. G. Tschernischewsky, Neue Zeit VIII, S. 369.

[2] Marx, Elend S. 193.

wie mit einem Schlage eine ganz neue Gesellschaft ersteht. So sagt Marx unmittelbar vor den zuletzt angeführten Worten: »Eine unterdrückte Klasse ist die Lebensbedingung jeder auf den Klassengegensatz begründeten Gesellschaft. Die Befreiung der unterdrückten Klasse schließt also notwendigerweise die Schaffung einer neuen Gesellschaft ein«. Ähnlich sagt das Kommunistische Manifest: »Das Proletariat, die unterste Schicht der jetzigen Gesellschaft, kann sich nicht erheben, nicht aufrichten, ohne daß der ganze Überbau der Schichten, die die offizielle Gesellschaft bilden, in die Luft gesprengt wird«[1]. In nahem Zusammenhang mit dem Zurücktreten der Gegensatzentwicklung tritt später an die Stelle dieser revolutionären Bilder mehr die Betonung der Naturnotwendigkeit der Entwicklung, sie ist im »Kapital« vorwiegend vertreten.

Wenn somit die Entwicklung der Produktivkraft innerhalb der Widersprüche der alten Gesellschaft bis zu ihren äußersten Grenzen fortgeschritten sein muß, und andererseits die Ideengestaltung von der ökonomischen Grundlage abhängig ist, so ergibt sich als ein richtiger Schluß eine weitere Konsequenz. Das Vorwort zur Kritik der politischen Ökonomie schließt an die zuletzt angeführten Worte folgende Behauptung an: »Daher stellt sich die Menschheit immer nur Aufgaben, die sie lösen kann: denn genauer betrachtet, wird sich stets finden, daß die Aufgabe selbst nur entspringt, wo die materiellen Bedingungen ihrer Lösung schon vorhanden oder wenigstens im Prozeß ihres Werdens begriffen sind.« Diese Behauptung ist auf Grund der empiristischen-materialistischen Voraussetzungen gültig und zudem für Marx sachlich notwendig, da er mit ihr die Idee des notwendigen Zukunftsstaates durch ihre bloße Konzeption rechtfertigt. Um so merkwürdiger aber, daß Marx sogar häufiger gerade die umgekehrte Meinung vertritt. Indem er selbst einseitig die Statik, die Bestimmung des Bewußtseins durch das einheitliche Sein ins Auge faßt, erhält er eine vollkommene Parallele zu Hegels berühmtem Satze, daß die Eule der Minerva erst bei Anbruch der Dämmerung ihren Flug beginnt. Genau so wird nun im Widerspruch zu der obigen Fassung behauptet: »Das Nachdenken über die Formen des menschlichen Lebens, also auch ihre wissenschaftliche Analyse schlägt überhaupt einen der wirklichen Entwicklung entgegengesetzten Weg ein. Es beginnt post festum und daher mit den festen Resultaten des Entwicklungsprozesses«[2]. Die Erkenntnis einer Gesellschaftsordnung ist

[1] Kommunistisches Manifest S. 31.
[2] Marx, Kapital, I, S. 42.

daher nur von der höheren Warte einer zeitlich späteren möglich. »Die bürgerliche Gesellschaft ist die entwickeltste und mannigfaltigste historische Organisation der Produktion. Die Kategorien, die ihre Verhältnisse ausdrücken, das Verständnis ihrer Gliederung, gewährt ihr zugleich Einsicht in die Gliederung und die Produktionsverhältnisse aller der untergegangenen Gesellschaftsformen, auf deren Trümmern und Elementen sie sich aufgebaut, von denen teils noch unüberwundene Reste sich in ihr fortschleppen, teils bloße Andeutungen sich zu ausgebildeten Bedeutungen entwickelt haben usw. Die Anatomie des Menschen ist ein Schlüssel zur Anatomie des Affen. Die Andeutung auf Höheres in den untergeordneten Tierarten können daher nur verstanden werden, wenn das Höhere selbst bekannt ist. Die bürgerliche Ökonomie liefert den Schlüssel zur antiken«. Nicht ganz ohne Widerspruch zu dem Relativismus der zum Schlusse kommenden Erkenntnis schränkt Marx seine Behauptung sogar noch ein; die Stufenfolge der Gesellschaftsformationen ist erst dann völlig zu durchschauen, wenn die gegenwärtige einigermaßen anerkannt ist. »Die sogenannte historische Entwicklung beruht überhaupt darauf, daß die letzte Form die vergangenen als Stufen zu sich selbst betrachtet und sie immer einseitig auffaßt, da sie selten und nur unter ganz bestimmten Bedingungen fähig ist, sich selbst zu kritisieren. . . . Die christliche Religion war erst fähig, zum objektiven Verständnis der früheren Mythologien zu verhelfen, sobald ihre Selbstkritik zu einem gewissen Grade, sozusagen dynamei fertig war. So kam die bürgerliche Ökonomie zum Verständnis der feudalen, antiken, orientalischen Gesellschaft, sobald sie die Selbstkritik der bürgerlichen Gesellschaft begann«[1].

Merkwürdig lesen sich diese Ausführungen von Marx angesichts des sonst behaupteten Anspruchs, die Zukunft mit unvermeidlicher Sicherheit prophezeien zu können. Gegenüber seinen spezielleren Bestimmungen hat Engels den sehr wesentlichen Gedanken betont, daß man, da alle Veränderungen auf materielle Ursachen zurückweisen, nur durch ihre Untersuchung, nicht durch eine Erfindung des Kopfes ein Resultat erreicht. Er wird nicht müde zu variieren, was er am besten in dem Satze formuliert hat: »Die erwachende Einsicht, daß die bestehenden gesellschaftlichen Einrichtungen unvernünftig und ungerecht sind, daß Vernunft Unsinn, Wohltat Plage geworden, ist nur ein Anzeichen davon, daß in den Produktionsmethoden und Austauschformen in aller Stille Veränderungen vor sich gegangen sind, zu denen die auf frühere ökonomische Bedingungen zugeschnittene gesellschaftliche Ordnung nicht mehr stimmt. Damit ist

[1] Marx, Einleitung Neue Zeit 21, I, S. 776 f.

zugleich gesagt, daß die Mittel zur Beseitigung der entdeckten Mißstände ebenfalls in den veränderten Produktionsverhältnissen selbst — mehr oder minder entwickelt — vorhanden sein müssen. Diese Mittel sind nicht etwa aus dem Kopfe zu erfinden, sondern vermittels des Kopfes in den vorliegenden materiellen Tatsachen der Produktion zu entdecken« [1].

Aus allen diesen Bestimmungen ergibt sich nun eine letzte Konsequenz, die Bedeutsamkeit des Individuums in der Geschichte. Über diesen Punkt lehrt Marx, daß das Individuum erstens unfrei ist und zweitens nur als Organ des Allgemeinen in Betracht kommt. »Die Gestaltungen von Kapitalist und Grundeigentümer zeichne ich keineswegs in rosigem Licht. Aber es handelt sich hier um die Personen nur, soweit sie die Personifikation ökonomischer Kategorien sind, Träger von bestimmten Klassenverhältnissen und Interessen. Weniger als jeder andere kann mein Standpunkt, der die Entwicklung der ökonomischen Gesellschaftsformation als einen naturgeschichtlichen Prozeß auffaßt, den einzelnen verantwortlich machen für Verhältnisse, deren Geschöpf er sozial bleibt, so sehr er sich auch subjektiv über sie erheben mag«. Speziell vom 18. Jahrhundert behauptet er: »Eine kritische Geschichte der Technologie würde überhaupt nachweisen, wie wenig irgend eine Erfindung des 18. Jahrhunderts einem einzelnen Individuum gehört« [2]. Wenn so der Individualität eine selbständige Rolle im Entwicklungsgange der Menschheit abgesprochen wird, so ist dies nicht nur eine Folge aus dem Empirismus, der die Seele als eine tabula rasa behauptet; es kommt hinzu, daß das Material, das seine Eindrücke dem unbeschriebenen Blatt aufprägt, für alle Menschen dasselbe ist, nämlich die Gestaltung der ökonomischen Bedingungen. Aber trotz dieser allgemeinen Abhängigkeit ist nach der Marx'schen Fassung der Wert der großen Männer nicht überhaupt zu leugnen. Freilich wenn er — offenbar durch die Notwendigkeit mitbestimmt, seine Ansichten als über den Klassenkampf erhaben darzustellen — die Möglichkeit subjektiver Erhebung vorsieht, so ist damit ein gefährliches Loch in seine Theorie gekommen; wird bei einem Menschen zugestanden, daß sein Urteilsvermögen über seine Klasse hinauswachsen kann, so ist es mit der unerbittlichen Notwendigkeit, mit der Handlungen und Bewußtsein durch die ökonomischen Beziehungen bestimmt werden, überhaupt vorbei. Sieht man aber von diesem Satze ab, so hat Marx nichts anders formuliert als Hegel, wenn er die Individuen als »die das Substanzielle verwirklichenden Subjektivitäten« (S. 26) bezeichnet. Das Individuum ist demnach bei

[1] Engels, Antidühring S. 286.
[2] Marx, Kapital I, VIII, S. 375, Anm. 89.

Marx — soweit nach seinen wenigen Äußerungen hierüber geurteilt werden kann — ausschließlich Träger des allgemeinen Entwicklungsprozesses, ausschließlich Kind seiner Zeit; seine Bedeutung beruht aber darin, daß nur in ihm aus irgend welchem Grunde die Bedingungen vorhanden sind, die seine Persönlichkeit zu einem typischen und vollkommenen Reflex der ökonomischen Grundlage machen. Engels scheint dagegen eine andere Auffassung zu haben; für ihn ist nicht das Individuum ein adäquater Ausdruck dessen, was an Denken und Wollen unbewußt in der Masse schlummert; hier soll es die Menge des Volkes selbst sein, die mit eigener Initiative die Führer in die richtigen Bahnen lenkt, sodaß sich das Problem der großen Männer darauf reduziert, was sie denn überhaupt in der Welt sein sollen. »Wenn es darauf ankommt, die treibenden Mächte zu erforschen, die — bewußt oder unbewußt, und zwar sehr häufig unbewußt — hinter den Beweggründen der geschichtlich handelnden Menschen stehen und die eigentlichen letzten Triebkräfte ausmachen, so kann es sich nicht so sehr um die Beweggründe bei einzelnen, wenn auch noch so hervorragenden Menschen handeln, als um diejenigen, welche große Massen, ganze Völker und in jedem Volke wieder ganze Volksklassen in Bewegung setzen; und auch dies nicht momentan zu einem vorübergehenden Aufschnellen und rasch verlodernden Strohfeuer, sondern zu dauernder in einer großen geschichtlichen Veränderung auslaufender Aktion. Die treibenden Ursachen zu ergründen, die sich hier in den Köpfen der handelnden Masse und ihrer Führer — der sogenannten großen Männer — als bewußte Beweggründe klar oder unklar, unmittelbar oder in ideologischer, selbst in verhimmelter Form wiederspiegeln — das ist der einzige Weg, der uns auf die Spur der die Geschichte im ganzen und großen wie in den einzelnen Perioden und Ländern beherrschenden Gesetzen führen kann« [1]. Hiernach kommt also der große Mensch nur soweit in Betracht, als er die Durchschnittsmotive der Masse teilt. Noch radikaler äußert sich Engels über große Militärs: »Der Einfluß der genialen Feldherrn beschränkt sich im besten Falle darauf, die Kampfesweise den neuen Waffen und Kämpfen anzupassen«, und die Auflösung der geschlossenen Trupps in Schützenschwärme, wie sie im deutsch-französischen Kriege stattfand, wird folgendermaßen geschildert: »Der Soldat war wieder einmal gescheiter gewesen als der Offizier: die einzige Gefechtsform, die bisher im Feuer des Hinterladers sich bewährt, hatte er instinktmäßig gefunden und setzte sie trotz des Sträubens der Führung erfolgreich durch« [2]. Ja, Engels spricht sogar,

[1] Engels, L. Feuerbach S. 46.
[2] Engels, Antidühring S. 173, 176.

um den Gegensatz zur Gesellschaft herauszukehren, von dem »einzelnen lumpigen Individuum«[1]. Später scheint er sich allerdings nach dieser Richtung eines besseren besonnen zu haben. Denn in den Briefen der 90er Jahre gilt ihm zwar der große Mann in seiner konkreten Bestimmtheit als Zufall, aber, wie er wenigstens durchblicken läßt, als notwendige Entwicklungsstufe. »Hier (in der ökonomischen Reihe) kommen dann die sogenannten großen Männer zur Behandlung. Daß ein solcher und gerade dieser zu dieser bestimmten Zeit in diesem gegebenen Land aufsteht, ist natürlich reiner Zufall. Aber streichen wir ihn weg, so ist Nachfrage da für Ersatz, und dieser Ersatz findet sich, tant bien que mal, aber er findet sich auf die Dauer«[2].

Nach allen diesen Einzelbestimmungen ist nunmehr der Gesamtcharakter der sozialen Dynamik festzustellen. Der große Streit: Kausalität oder Teleologie scheint freilich hier einer Erörterung nicht bedürftig, erwarten Marx und Engels doch ihren Erfolg nur von der Naturnotwendigkeit alles Geschehens. Indessen ist auch hier zu scheiden, wie sich die Theorie in ihren Urhebern wiederspiegelte und wie sie klar und konsequent von ihren übrigen Voraussetzungen durchgedacht sich darstellt. Mit Recht hat Stammler[3] darauf aufmerksam gemacht, daß die materialistische Geschichtsauffassung teleologische Elemente birgt; häufig wird auch kritisch vorgebracht, ein Konflikt zwischen Wirtschaft und Recht könne nur teleologisch verstanden werden. Solchen Einwänden gegenüber fühlen sich die Sozialisten allerdings unsicher; verfolgt man aber Marx' Standpunkt bis zum letzten seiner Gesamtauffassung überhaupt, so ergibt sich, daß eine solche Problemstellung ganz und gar verkehrt ist. Man entsinne sich des Engels'schen Wortes: »Jede Art von Dingen hat ihre eigentümliche Art, so negiert zu werden, daß eine Entwicklung dabei herauskommt«[4]. Der optimistische Charakter der Dialektik behauptet also, daß gerade der natürliche Verlauf eine zweckmäßige Entwicklung verbürgt. Alles kausale Geschehen vollzieht sich so, daß ein ununterbrochener Fortschritt stattfindet; wie die Produktivkraft, das Letztbestimmende der Geschichte, in fortwährendem Steigen begriffen ist, so heftet sich trotz oder wegen aller Unebenheiten der Sieg notwendig an die höhere Produktionsform[5]. Alle Bewußtseinsvorgänge,

[1] Engels, Ursprung S. 186.
[2] Zitiert bei Woltmann, a. a. O. S. 250.
[3] Stammler, a. a. O. S. 421—431.
[4] Engels, Antidühring S. 415; vgl. S. 113 f.
[5] Man vergleiche vor allem die auch bei Stammler in diesem Zusammenhang (S. 422) gebrachte Stelle aus der Heiligen Familie (S. Kap. IV): »Sein (des Proletariats) Ziel und seine geschichtliche Aktion ist . . . unwiderruflich vorgezeichnet«.

so müßte die Behauptung konsequent von der Geschichte zum Menschen übergehen, sind determiniert, aber immer und ausschließlich in der Weise, daß in und mit der Kausalität zweckmäßige Vorstellungen und Handlungen aufgelöst werden; ja ein Handeln, das nicht zweckmäßig wäre, dürfte es hiernach garnicht geben[1]. M. a. W. die Marxsche Geschichtsauffassung ist ein System immanenter Teleologie gleich der Hegels; wie die Betrachtung der historischen Wissenschaften eine völlige Identität des Genetischen und Systematischen aufwies, so ergibt sich hier eine vollkommene Ineinssetzung der Kausalität und Teleologie, eben das, was man heute mit einem modernen Ausdruck Zielstrebigkeit nennt[2].

Daß aber Marx und Engels dieser eigentlichen Grundidee ihrer Geschichtsauffassung nicht bewußt wurden, lag nicht nur an der Teleophobie, die sie gleichfalls als eine Reaktion gegen die spekulative Philosophie mit ihren Zeitgenossen teilten; ein Selbsterhaltungsinstinkt durfte ihnen eine Klarlegung dieses Punktes nicht erlauben. Denn allzu deutlich mußte sich alsdann die Frage aufdrängen, wie ihr Fortschrittsglaube, den Hegel durch seinen Pantheismus begründet hatte, mit ihren materialistischen Voraussetzungen über den Bestand des Wirklichen sich vereinigte; das Problem mußte unerbittlich auftauchen, was denn eigentlich verbürge, daß an Stelle einer jeden veralteten Gesellschaftsformation eine neue treten könne, warum nicht in dem Moment der Geburt Mutter und Kind zusammen untergehen sollten. Denn es ist klar, daß Wendungen, wie die von Engels gern gebrauchte: »bei Strafe des Untergangs«[3] das Problem der Unmöglichkeit des Untergangs nur umgehen. Dunkel hat er wohl das Gefährliche einer solchen Problemstellung gefunden, wenn er behauptet: »Die Überzeugung, daß die Menschheit augenblicklich wenigstens sich im Ganzen und Großen in fortschreitender Richtung bewegt, hat absolut nichts zu tun mit dem Gegensatz von Materialismus und Idealismus«[4]. Um so unbegründeter steht sein naiver Optimismus da.

---

[1] Vgl. das Zitat S. 131.

[2] Wie sehr die Marxschen Gedanken hierzu drängen, beweist unter anderen ein Aufsatz Jacoby's, Ein Kapitel aus einer Philosophie für Arbeiter: Zweck und Ziel. »Jede Absicht ist notwendig häßlich . . . . In jedem warum? steckt ein wer? und dieses wer? ist zuletzt immer der persönliche Gott der Konfessionen und Religionen. In jedem wie? steckt ein was? und dieses was? ist zuletzt in unbewußter Schönheit das nach notwendigen Gesetzen denkende Weltall (Neue Zeit 13, I, S. 753, 794). Für Marx selbst wird der Zusammenhang nach Kenntnis der Kritik des Kapitalismus noch deutlicher werden.

[3] Engels, Antidühring S. 294.

[4] Engels, L. Feuerbach S. 24.

Zwölftes Kapitel.

Die materialistische Geschichtsauffassung: Die einmalige Dialektik der Weltgeschichte.

Das bisher Dargelegte galt für alle Geschichtsepochen, deren Marx vier unterscheidet. Dialektische Wendungen sind demnach in der Geschichte häufig. Mehrfach war uns aber bereits aufgestoßen, daß der bisher gespannte Rahmen über sich hinausweist. Die Grundlage der Geschichtsphilosophie, der Wert, war, wie wir sahen, selbst dialektisch gespalten; an dieser einzigen Stelle hatte Marx ja sogar zugegeben, daß er mit Hegel kokettiert habe. Die Wertform der Arbeit ist selbst eine Entäußerung. »Die Waren sind unmittelbar Produkte vereinzelter, unabhängiger Privatarbeiten, die sich durch ihre Entäußerung im Prozeß des Privataustausches als allgemeine gesellschaftliche Arbeit bestätigen müssen, oder die Arbeit auf Grundlage der Warenproduktion wird erst gesellschaftliche Arbeit durch die allseitige Entäußerung der individuellen Arbeiten« [1]. So war Marx genötigt, jeden Warenaustausch als dialektische Synthesis zu fassen, und schließlich deuteten wir bereits an, daß nach ihm die Naturgesetze, die die Menschen beherrschen, selbst wieder historisch entstanden sind. Hier gilt es nun diese Lücke auszufüllen. Was Marx ursprünglich wahrscheinlich nur als logischen Prozeß auffaßte oder doch wenigstens als einen dialektischen, der durch den Austauschakt selbst die den Widerspruch lösende Bewegung erhalten hat, das wurde ihm durch die Aufnahme der Morganschen Untersuchungen über den Urkommunismus zu einer universalhistorischen Wirklichkeit. Neben die Formen der sozialen Dynamik, die wir betrachtet haben, tritt damit eine letzte und überaus wichtige Auffassung der Geschichte als einer einmaligen Dialektik, die deshalb als Behauptung einer einzigartigen Form des Geschehens zur reinen Theorie gehört und nicht in die historischen Kapitel. Jetzt werden zu Gliedern der dialektischen Reihe: Gebrauchswert — Tauschwert — Gebrauchswert oder nach der Bezeichnung der rechtlichen Voraussetzungen Kommunismus — Privateigentum — Kommunismus auf erweiterter Stufenleiter. Was für Hegel der logisch-historische Prozeß der Idee, ist für Marx die Geschichte des Gebrauchswerts. Damit wird die materialistische Statik selbst auf die, wie das kommunistische Manifest später verbessert wurde, »schrift-

[1] Marx, Kritik der politischen Ökonomie S. 71.

lich überlieferte Geschichte« eingeschränkt. Alles, was in den beiden letzten Kapiteln auseinandergesetzt wurde, wird hierdurch zur Antithesis in einem Prozeß, dessen Thesis der Urkommunismus und dessen Synthesis der Zukunftsstaat ist. Deshalb die Neigung, alle Geschichte, soweit sie auf der Warenproduktion beruht, als Widerspruch zu bezeichnen, wobei freilich die einzelnen dialektischen Reihen, die dort anerkannten organischen oder technisch angemessenen Perioden problematisch werden. So sagt Engels: »In jeder Gesellschaft mit naturwüchsiger Produktionsentwicklung — und die heutige gehört dazu — beherrschen nicht die Produzenten die Produktionsmittel, sondern die Produktionsmittel beherrschen die Produzenten. In einer solchen Gesellschaft schlägt jeder neue Hebel der Produktion notwendig um in ein neues Mittel der Knechtung der Produzenten unter die Produktionsmittel« [1]. »Da die Grundlage der Zivilisation die Ausbeutung einer Klasse durch eine andere Klasse ist, so bewegt sich ihre ganze Entwicklung in einem fortdauernden Widerspruch«. »Alles, was die Zivilisation hervorbringt,« nennt er deshalb »doppelseitig, doppelgängig, in sich gespalten, gegensätzlich« [2]. »In der Wertform der Produkte steckt bereits im Keime die ganze kapitalistische Produktionsform, der Gegensatz von Kapitalisten und Lohnarbeitern, die industrielle Reservearmee, die Krisen« [3]. Ähnlich sagt auch Marx von der Antithese der Ware: »Diese Formen schließen daher die Möglichkeit der Krisen ein. Die Entwicklung dieser Möglichkeit zur Wirklichkeit erfordert einen ganzen Umkreis von Verhältnissen, die vom Standpunkte der einfachen Warenzirkulation noch gar nicht existieren« [4].

Es fehlte dem Marxismus demnach ein notwendiges Glied, wenn die Geschichte nicht einen kommunistischen Urzustand gehabt hätte. Daß das Gemeineigentum im Anfange der menschlichen Entwicklung weit verbreitet gewesen ist, hat demnach Marx schon vor Morgan behaupten müssen [5]. Hieraus erklärt sich, daß Marx und Engels seine Untersuchungen mit derselben Begeisterung wie den Darwinismus begrüßten.

---

[1] Engels, Antidühring S. 314.

[2] Engels, Ursprung S. 186, 53.

[3] Engels, Antidühring S. 336.

[4] Marx, Kapital I, S. 78. Vgl. hierzu Proudhon: »Überall, wo die Arbeit nicht vergesellschaftet ist, d. h. überall, wo der Wert sich nicht synthetisch bestimmt hat, da ist der Austausch mit Störungen und Unredlichkeiten behaftet, da wird ein Krieg der Listen und Hinterhalte geführt, die Produktion, die Zirkulation und der Verbrauch behindert usw.« (a. a. O. I, S. 131). Der Unterschied liegt nur in der Art, wie die künftige Vergesellschaftung der Arbeit gedacht ist; vgl. hierüber Kapitel XV.

[5] So heißt es in der Schrift von 59: »Es ist ein lächerliches Vorurteil, in neuester Zeit verbreitet, daß die Form des naturwüchsigen Gemeineigentums

Indem sich Engels Morgans Ergebnisse aneignet, charakterisiert er den ursprünglichen Kommunismus der alten Gentilverfassung so: »Was herauskommen mußte, war der Lebensunterhalt, ob er kärglicher oder reichlicher ausfiel; was aber nie herauskommen konnte, das waren unbeabsichtigte gesellschaftliche Umwälzungen, Zerreißung der Gentilbande, Spaltung der Gentil- und Stammgenossen in entgegengesetzte einander bekämpfende Klassen. Die Produktion bewegte sich in den engsten Schranken; aber — die Produzenten beherrschten ihr eigenes Produkt. Das war der ungeheuere Vorzug der barbarischen Produktion, der mit dem Eintritt der Zivilisation verloren ging und den wiederzuerobern, aber auf Grundlage der jetzt errungenen gewaltigen Naturbeherrschung durch den Menschen und der jetzt möglichen freien Assoziation die Aufgabe der nächsten Generation sein wird« [1]. Erst durch diese Bestimmung des historischen Verlaufes kommen Erwägungen in den Marxismus hinein, die man als erkenntnistheoretische zu bezeichnen versucht ist. Die bisher betrachtete materialistische Statik lehrte, daß alle Bewußtseinsinhalte eine Entfremdung der ökonomischen Bedingungen darstellten, aus denen die Ideologie demnach zu erklären sei, jetzt wird hier nunmehr behauptet, daß die Produktionsweise selbst für fast alle bisherige Geschichte eine universale Selbstentfremdung gewesen sei; Gegenstand ist geworden, was nur ein Verhältnis, eine gesellschaftliche Beziehung ist. Feuerbachs Entäußerungstheorie nimmt damit eine neue Wendung. Marx hat einmal seine Religionstheorie, wie schon Feuerbach selbst einen Gesamtanthropologismus behauptet hatte, erweitert und vertieft dahin, daß alle Bewußtseinsinhalte Entfremdungen darstellen, falsche Verdrehungen der materiellen Bedingungen; die Entfremdung wird hier identisch mit bloßer Abhängigkeit, die empiristisch oder psychologisch durch die Ausschließlichkeit ökonomischer Bedürfnisse und Interessen erklärt wird. Aber so hatte sich Marx in den Thesen gegen Feuerbach

spezifisch slawisch oder gar ausschließlich russische Form, sie ist die Urform, die wir bei Römern, Germanen, Kelten nachweisen können«. Daselbst behauptet Marx: »die gemeinschaftliche Arbeit in ihrer naturwüchsigen Form« zu finden »an der Schwelle der Geschichte aller Kulturvölker« (a. a. O. S. 9). Auch in dieser historischen Dialektik hat Marx in Proudhon einen unmittelbaren Vorgänger. Denn er bezeichnet auf Grund seiner dialektischen Logik seine mutualistische Idee als »das Resultat eines sechstausendjährigen Nachdenkens über folgenden Grundsatz: A — A ... Alle diese Dinge werden geschehen .... durch die Rückkehr der Gesellschaft zu einer unvordenklichen Praxis, welche augenblicklich und mit Grund aufgegeben war. Die Menschheit wendet sich in ihrem schwankenden Gange unaufhörlich zu sich selbst, ihre Fortschritte sind nur die Verjüngung ihrer Tradition« (a. a. O. II, S. 485 f.).

[1] Engels, Ursprung S. 109.

sein Lebenswerk vorgezeichnet: »Die Tatsache, daß die weltliche Grundlage sich von sich selbst abhebt und sich, ein selbständiges Reich, in den Wolken fixiert, ist eben nur aus der Selbstzerrissenheit und dem Sich-selbst-Widersprechen dieser weltlichen Grundlage zu erklären.« Die erste Andeutung dieser Anwendung auf die Ökonomie liegt in dem Satz der »Judenfrage«: »Die Veräußerung ist die Praxis der Entäußerung«. Und in der »Heiligen Familie heißt es: »Sie (die Proletarier) wissen, dass Eigentum, Kapital, Geld, Lohnarbeit und dergleichen durchaus keine ideellen Hirngespinste, sondern sehr praktische, sehr gegenständliche Erzeugnisse ihrer Selbstentfremdung sind«[1]. Diese Form der Entäußerungstheorie schließt sich demnach genau an Feuerbach an: Wie nach ihm in der Religion die Gattungsbedürfnisse, so werden nach Marx im gesellschaftlichen Beisammenleben die ökonomischen Beziehungen verdinglicht und alsdann als ein fremdes Wesen angebetet. Die entfremdete Gestalt der Bewußtseinsinhalte hat nur negative Bedeutung; der Wert der Bewußtseinsvorgänge wird herabgesetzt zu »Hirngespinsten«. Die Entäußerung der ökonomischen Beziehungen ist dagegen von der allergrößten »praktischen« Tragweite; es entstehen »gespenstige fremde Mächte«[2].

So werden einmal die Gesetze selbst genannt, die als blinde Naturgesetze seit dem Aufhören der Gemeinsamkeit sich durchsetzen. So sagt Engels: »Gesetze beherrschen auch die Zufälligkeiten der Warenproduktion, des Warenaustausches; dem einzelnen Produzenten und Austauschenden stehen sie gegenüber als fremde, anfangs sogar unerkannte Mächte, deren Natur erst mühsam erforscht und ergründet werden muß. Diese ökonomischen Gesetze der Warenproduktion modifizieren sich mit den verschiedenen Entwicklungsstufen dieser Produktionsform; im großen und ganzen aber steht die gesamte Periode der Zivilisation unter ihrer Herrschaft. Und heute noch beherrscht das Produkt die Produzenten; noch heute wird die Gesamtproduktion der Gesellschaft geregelt, nicht durch gemeinsam überlegten Plan, sondern durch blinde Gesetze, die sich geltend machen mit elementarer Gewalt, in letzter Instanz in den Gewittern der periodischen Handelskrisen«. Anders als an dieser Stelle werden zumeist als »gespenstige Mächte« erst die aus der Unbekanntheit mit den Naturgesetzen resultierenden Verdinglichungen gesellschaftlicher Verhältnisse bezeichnet. Aus dem Betonen der naturgesetzlichen Entwicklung folgte, so sahen wir bereits, daß die empiristische der psychologischen Theorie den Vorrang streitig zu machen vermochte. Hier

[1] Lit. Nachl. I, S. 430; II, S. 151. Vgl. oben S. 46 u. 71.
[2] Engels, Ursprung S. 183.

erhalten wir das umgekehrte Bild. Denn indem die falschen Vergegenständlichungen des Bewußtseins als Folge der Naturgesetze in den Vordergrund gerückt werden, erhalten die Bewußtseinsvorgänge selbst einen Realitätswert, der die ganze Theorie der bisher betrachteten Ideologie über den Haufen wirft. Dieser Dualismus von der Auffassung der Gesellschaft und ihr tieferer Grund müßte in diesem Zusammenhang aufgehellt werden; da aber diese Theorie wie keine andere speziell auf den Kapitalismus zugeschnitten ist, so kann sie auch erst in seiner Analyse verstanden werden (Kap. XIV). Dort werden wir sehen, wie Marx durch seine Gespenstertheorie in die unmittelbare Nähe Stirners rückt.

So wandeln sich die objektiv-metaphysischen Wesenheiten der Hegelschen Philosophie auf dem Wege über Feuerbachs empiristisch-religiöse Umkippung in Gespenster. Wie hat nun Marx diese Entfremdungstheorie begründet? Notwendig muß die Erklärung verschieden sein von ihrer ersten Form, der Lehre vom falschen Bewußtsein. Während Marx für sie eben auf die Ökonomie verweist als das Bedingende, kann er natürlich die Verdinglichung der Ökonomie nicht aus dieser selbst ableiten. Hier entsteht demnach dieselbe Schwierigkeit, der Feuerbach begegnet war und die er zu lösen versucht hatte durch den Hinweis auf das Bedürfnis der Idealisierung. Diesen Weg darf Marx nicht gehen; er findet aber leicht eine realistische Wendung. Daß die Arbeit alleinige Quelle des gesellschaftlich in Betracht kommenden Werts, des Tauschwertes, sei, hatte er von der klassischen Werttheorie übernommen; indem ihm feststand, daß das Stoffliche im Produktionsprozeß gleichgültig sei, bloße Arbeitsbeziehungen also übrig blieben, brauchte Marx nur noch einen psychologischen Grund für die Möglichkeit einer Vergegenständlichung der als solche festgestellten Beziehungen anzugeben; er findet ihn mit einem Hume wenn nicht entlehnten, so doch jedenfalls verwandten Argument in der Gewohnheit. »Es ist nur die Gewohnheit des täglichen Lebens, die es als trivial, als selbstverständlich erscheinen läßt, daß ein gesellschaftliches Produktionsverhältnis die Form eines Gegenstandes annimmt, sodaß das Verhältnis der Personen in ihrer Arbeit sich vielmehr als ein Verhältnis darstellt, worin Dinge sich zueinander und zu den Personen verhalten«[1]. Freilich ist geradezu auffallend, wie sehr dieser wichtige Gesichtspunkt der Begründung vernachlässigt ist; denn im »Kapital« findet er überhaupt keine Stelle. Noch weniger als die positive Begründung der Gewohnheitswirkung wird aber einleuchten, was Marx als selbstverständlich voraussetzt: die Un-

[1] Marx, Kritik der politischen Ökonomie S. 11; vgl. S. 29.

möglichkeit der Erkenntnis jener Mächte. Denn wenn sie von Marx, wie er behauptet, durchschaut sind, also den Menschen doch zugänglich sind, ist nicht einzusehen, weshalb einem anderen die Aufdeckung des Geheimnisses nicht gelingen sollte und nicht gelungen sei.

Wie dem auch ist, es ergibt sich als eine eigentümliche Synthese aus Hegel, Feuerbach und Ricardo Marx' Lehre vom Waren- und Kapitalfetischismus, verständlich aber nur aus einer einmaligen Dialektik der Geschichte, die ihn mit der Einführung des Privateigentums, der Produktion für den Markt entstehen läßt. »Das bloß atomistische Verhalten der Menschen in ihrem gesellschaftlichen Produktionsprozeß und daher die von ihrer Kontrolle und ihrem bewußten individuellen Tun unabhängige sachliche Gestalt ihrer eigenen Produktionsverhältnisse erscheinen zunächst darin, daß ihre Arbeitsprodukte allgemein die Warenform annehmen«. »Das Geheimnisvolle der Warenform besteht also einfach darin, daß sie den Menschen die gesellschaftlichen Charaktere ihrer eigenen Arbeit als gegenständliche Charaktere der Arbeitsprodukte selbst, als gesellschaftliche Natureigenschaften dieser Dinge zurückspiegeln, daher auch das gesellschaftliche Verhältnis der Produzenten zur Gesamtarbeit als ein außer ihnen existierendes gesellschaftliches Verhältnis von Gegenständen. Durch dies quid pro quo werden die Arbeitsprodukte Waren, sinnlich übersinnlichc oder gesellschaftliche Dinge . . . Es ist nur das bestimmte gesellschaftliche Verhältnis der Menschen selbst, welches hier für sie die phantasmagorische Form eines Verhältnisses von Dingen annimmt. Um daher eine Analogie zu finden, müssen wir in die Nebelregion der religiösen Welt flüchten. Hier scheinen die Produkte des menschlichen Kopfes mit eigenem Leben begabte, untereinander und mit den Menschen in Verhältnis stehende selbständige Gestalten. So in der Warenwelt die Produkte der menschlichen Hand. Dies nenne ich den Fetischismus, der den Arbeitsprodukten anklebt, sobald sie als Waren produziert werden«. In dem Augenblick der Herstellung geschieht etwas ganz wunderbares; der Ware gewordene Gegenstand macht einen Sprung, einen unerhörten Salto mortale. «Nichtsdestoweniger bleibt der Tisch Holz, ein ordinäres sinnliches Ding. Aber sobald er als Ware auftritt, verwandelt er sich in ein sinnlich-übersinnliches Ding. Er steht nicht nur mit seinen Füßen auf dem Boden, sondern er stellt sich allen anderen Waren gegenüber auf den Kopf und entwickelt aus seinem Holzkopf Grillen, viel wunderlicher, als wenn er aus freien Stücken zu tanzen begänne« [1].

[1] Marx, Kapital I, S. 59, 38 f., 37.

Eine besondere Art der Waren sind Gold und Silber; sie unterscheiden sich von den übrigen nur dadurch, daß sie »selbständige Inkarnationen, Ausdrücke des gesellschaftlichen Charakters des Reichtums« sind. »Dieses sein gesellschaftliches Dasein erscheint als Jenseits, als Ding, Sache, Ware, neben und außerhalb der wirklichen Elemente des gesellschaftlichen Reichtums .... Die gesellschaftliche Form des Reichtums existiert als ein Ding außer ihm«[1]. Die Waren sind in Wirklichkeit nichts anderes als »Masse festgeronnener Arbeitszeit«, »vergegenständlichte Arbeitszeit«[2]. Ihre Aufspeicherung im großen heißt Kapital. Obwohl bloß gewesene Arbeit, tritt es als eine anscheinend unabhängige Macht dem Urheber selbst gegenüber. »Das Kapital ist verstorbene Arbeit, die sich nur vampyrmäßig belebt durch Einsaugung lebendiger Arbeit und um so mehr lebt, je mehr sie davon einsaugt«; es ist »das bestimmte soziale Verhältnis, worin die vergangene Arbeit selbständig und übermächtig der lebendigen gegenüber tritt«. Marx nimmt nun, wie es sowohl der Gegensatz- als auch der Widerspruchsentwicklung entsprach, an, daß mit fortschreitender Zivilisation, mit zunehmender Entfernung vom alten Kommunismus die Entfremdung immer größer wird, die gesellschaftlichen Mächte dem Menschen immer mehr über den Kopf wachsen. »In früheren Gesellschaftsformationen«, sagt er, »tritt diese ökonomische Mystifikation nur ein hauptsächlich in bezug auf das Geld und das zinstragende Kapital. Sie ist der Natur der Sache nach ausgeschlossen, erstens wo die Produktion für den Gebrauchswert, für den unmittelbaren Selbstbedarf überwiegt; zweitens wo, wie in der antiken Zeit und im Mittelalter, Sklaverei oder Leibeigenschaft die breite Basis der gesellschaftlichen Produktion bilden. Die Herrschaft der Produktionsbedingungen über die Produzenten ist hier versteckt durch die Herrschafts- und Knechtschaftsverhältnisse, die als unmittelbare Triebfedern des Produktionsprozesses erscheinen und sichtbar sind«[3]. So ist die Arbeit mehr und mehr zur fremden Macht vergegenständlicht worden. Entsprechend ist es den Arbeitsbedingungen, dem Arbeitsprozeß ergangen: das Verhältnis zwischen Lohnarbeit und Kapital zeigt eine steigende Entfremdung. »Sie (die Mittel zur Entwicklung der Pro-

[1] Marx, Kapital III, 2, S. 112. Wenn das kommunistische Manifest den deutschen Sozialisten vorwirft: »Sie schrieben ihren philosophischen Unsinn hinter das französische Original, z. B. hinter die französische Kritik der Geldverhältnisse schrieben sie ‚Entäußerung des menschlichen Wesens'« (S. 41), was anders behauptet hier Marx selbst! Der Standpunkt ist gegenüber dem der Judenfrage nicht wesentlich verschoben.

[2] Marx, Kritik der politischen Ökonomie S. 5, 24.

[3] Marx, Kapital I, S. 194; III, 1, S. 385; III, 2, S. 367.

duktion) vernichten mit der Qual seiner (des Arbeiters) Arbeit ihren Inhalt, entfremden ihm die geistigen Potenzen des Arbeitsprozesses«. Dasselbe geschieht mit den Arbeitsbedingungen überhaupt; so spricht Marx von der »verselbständigten und entfremdeten Gestalt, welche die kapitalistische Produktionsweise überhaupt den Arbeitsbedingungen und dem Arbeitsprodukt gegenüber dem Arbeiter gibt«; »es verhält sich ... der Arbeiter in der Tat zu dem gesellschaftlichen Charakter seiner Arbeit, zu ihrer Kombination mit der Arbeit anderer für einen gemeinsamen Zweck als zu einer ihm fremden Macht; die Verwirklichungsbedingungen dieser Kombination sind ihm fremdes Eigentum«. »Wie der Mensch in der Religion vom Machwerk seines eigenen Kopfes, so wird er in der kapitalistischen Produktion vom Machwerk seiner eigenen Hand beherrscht«[1].

Ausgehend von der wirtschaftlich produktiven Arbeit, die sie als fundamental ansieht, gelangt so die materialistische Geschichtsauffassung zu einer eigentümlichen sozialwissenschaftlichen Erkenntnislehre. Indem sie das Stoffliche zur bloßen Bedingung macht und das ganze gesellschaftlich-geschichtliche Leben iu Prozesse auflöst, gerät sie in einen merkwürdigen Gegensatz zu ihrer eigenen Voraussetzung, dem metaphysischen Materialismus, der die starre Körperlichkeit als letztes Wirkliche behauptet. Alle Versuche aber, Marx' Materialismus aus geschichtlich-philosophischen Argumenten abzustreiten[2], müssen fehlschlagen, da er selbst den Kontrast ausdrücklich formuliert. Er vergleicht die Entstehung der Sinneswahrnehmung mit der der Warenvorstellung: »So stellt sich der Lichteindruck eines Dings auf den Sehnerv nicht als subjektiver Reiz des Sehnerven selbst, sondern als gegenständliche Form eines Dinges außerhalb des Auges dar. Aber beim Sehen wird wirklich Licht von einem Ding, dem äußeren Gegenstand, auf ein anderes Ding, das Auge, geworfen. Es ist ein physisches Verhältnis zwischen physischen Dingen. Dagegen hat die Warenform und das Wertverhältnis der Arbeitsprodukte, worin sie sich darstellt, mit ihrer physischen Natur und den daraus entspringenden dinglichen Beziehungen absolut nichts zu schaffen. Es ist nur das bestimmte gesellschaftliche Verhältnis der Menschen selbst, welches hier für sie die phantasmagorische Form eines Verhältnisses von Dingen annimmt«[3]. Durch die Leugnung der Dinglichkeit ermöglicht es sich Marx, was für den Anhänger der dialektischen Methode wesentlich sein mußte, einen beständigen Wechsel der Ver-

[1] Marx, Kapital I, S. 610, 397; III, 1, S. 60; I, S. 585.
[2] Vgl. besonders M. Adler, a. a. O. S. 297 ff.
[3] Marx, Kapital I, S. 38 f.

hältnisse zu behaupten, ein stets lebendiges Werden. So ist es kein Widerspruch zu der obigen Bestimmung, wenn Marx von dem Kapital sagt: »Das Kapital als sich verwertender Wert umschließt nicht nur Klassenverhältnisse, einen bestimmten gesellschaftlichen Charakter, der auf dem Dasein der Arbeit als Lohnarbeit ruht. Es ist eine Bewegung, ein Kreislaufprozeß. . . . Es kann daher nur als Bewegung und nicht als ruhendes Ding begriffen werden« [1].

In der heutigen Gesellschaft ist, wie wir eben hörten, der Urkommunismus am vollkommensten negiert; so ist mit der Notwendigkeit eines Naturprozesses die Negation der Negation zu erwarten, als Synthese die Aufhebung der Selbstentäußerung unter erweiterter Produktivität der Arbeit. So löst sich gleichzeitig das Freiheitsproblem, in dem die Menschen, was sich jetzt als unbekannte Macht hinter ihrem Rücken in fremden Gesetzen durchsetzt, mit Bewußtsein in die Hand nehmen. In dieser Lösung zeigt sich Marx als reifer Schüler der gesamten neueren Philosophie, die die Freiheit als wohlverstandene Gesetzmäßigkeit bestimmte. Hatte Kant einen Dualismus der Ethik dadurch begründet, daß er die Spontaneität, deren Ausdruck der kategorische Imperativ ist, in absoluten Gegensatz zur Sinnlichkeit stellte, so suchten seine monistisch gerichteten Nachfolger diesen Zwiespalt zu überwinden: Der transzendentale Freiheitsbegriff biegt sich im pantheistischen System um und wird, indem die Geschichte als eine Offenbarung des Absoluten gefaßt wird, historisch; Freiheit ist jetzt die mit Bewußtsein erfaßte Notwendigkeit. So ist die Übernahme der Produktionsbedingungen in die bewußte Kontrolle der Gesellschaft nur eine Übersetzung der idealistischen Lösung in die Praxis des als allein wirklich erkannten materiellen Lebens. Bei aller Umkippung besteht aber nicht nur eine vollkommene sachliche Analogie, sondern auch eine durch die Entwicklung der Probleme selbst bedingte historische Beziehung zu dem ersten Versuche, auf Kantischer Grundlage Freiheit und Notwendigkeit zu versöhnen; es klingt an Schiller an:

»Nehmt die Gottheit auf in euren Willen,
Und sie steigt von ihrem Weltenthron«.

Engels beruft sich ausdrücklich auf Hegel: »Hegel war der erste, der das Verhältnis von Freiheit und Notwendigkeit richtig darstellte. Für ihn ist die Freiheit die Einsicht in die Notwendigkeit. ‚Blind ist die Notwendigkeit nur, insofern dieselbe nicht begriffen wird'. Nicht in der geträumten Unabhängigkeit von den Naturgesetzen liegt die Frei-

[1] Marx, Kapital II, S. 77.

heit, sondern in der Erkenntnis dieser Gesetze, und in der damit gegebenen Möglichkeit, sie planmäßig zu bestimmten Zwecken wirken zu lassen«[1]. Ja, man muß sogar sagen: Hegel fordert durch seine organische Staatslehre auch unmittelbar zum Sozialismus als einer planmäßig und umfassend organisierten Gesellschaft auf. »Notwendig«, sagt er, »ist das Vernünftige als das Substantielle und frei sind wir, indem wir es als Gesetz anerkennen und ihm als der Substanz unseres eigenen Wesens folgen: der objektive und der subjektive Wille sind dann ausgesöhnt und ein und dasselbe ungetrübte Ganze«[2]. Ganz parallel zu den Worten Schillers und Hegels behauptet Engels: »Der Umkreis der die Menschen umgebenden Lebensbedingungen, der die Menschen bis jetzt beherrschte, tritt jetzt unter die Kontrolle der Menschen, die nun zum ersten Male bewußte wirkliche Herren der Natur, weil und indem sie Herren ihrer eigenen Vergesellschaftung werden . . . Die objektiven fremden Mächte, die bisher die Geschichte beherrschten, treten unter die Kontrolle der Menschen selbst. Erst von da an werden die Menschen ihre Geschichte mit vollem Bewußtsein selbst machen, erst von da an werden die von ihnen in Bewegung gesetzten gesellschaftlichen Ursachen vorwiegend und in stets steigendem Maße auch die von ihnen gewollten Wirkungen haben. Es ist der Sprung der Menschheit aus dem Reiche der Notwendigkeit in das Reich der Freiheit«[3].

Mit der Errichtung des neuen Reiches ist zugleich ein zweites verbürgt; wenn die Selbstentfremdung der Arbeitsbedingungen aufhört, so ist zugleich die Rückkehr zum vollkommenen Gattungsmenschen möglich; das Problem seiner realen Bedingungen, das sich Marx durch Feuerbach ergeben hatte, ist nun gelöst. Daher Marx' ausgesprochener Individualismus, der ihn gleichfalls den Hegelianern wie den französischen Sozialisten verwandt erscheinen läßt. »Das Privateigentum«, sagt er in dem Manuskript des Jahres 1845[4], »entfremdet nicht nur die Indivi-

[1] Engels, Antidühring S. 112.

[2] Hegel, Philosophie der Geschichte S. 78.

[3] Engels, a. a. O. S. 305 f.; ein unmittelbarer Vorgänger dieser praktischen Wendung der idealistischen Lösung ist Proudhon. »Was der Notwendigkeit widerstreitet«, sagt er, »ist nicht die Freiheit, deren Bestimmung es vielmehr ist, in einer gewissen Sphäre die Vollziehung der Notwendigkeit zu besorgen, sondern die Unordnung, alles, was die Vollziehung des Gesetzes hemmt«. Er will bewiesen haben, »daß die Freiheit ebenso wie die Vernunft, die ihr im Menschen als Leuchte dient, desto größer und vollkommener ist, je besser sie sich in Einklang setzt mit der Naturordnung, welche die Notwendigkeit ist« (a. a. O. I, S. 437). Unrichtigerweise als »Inkonsequenz« wird das obige Wort von Engels von Diehl bezeichnet (Über Sozialismus, Kommunismus und Anarchismus, 1906, S. 224 f.).

[4] Marx, Dokumente der Soz. III, S. 363.

dualität der Menschen, sondern auch die der Dinge«, und schon das Elend der Philosophie verheißt: »Die automatische Fabrik beseitigt die Spezialisten und den Fachidiotismus«[1]. »Es ist in der Tat nur durch die ungeheuerste Verschwendung von individueller Entwicklung, daß die Entwicklung der Menschheit überhaupt gesichert und durchgeführt wird in der Geschichtsepoche, die der bewußten Rekonstitution der menschlichen Gesellschaft unmittelbar vorausgeht«[2]. Das Ziel ist »Aufhebung der alten Teilung der Arbeit«[3]. So wird eine Organisation der Produktion eintreten, »in der die produktive Arbeit, statt Mittel der Knechtung, Mittel der Befreiung wird, indem sie jedem einzelnen die Gelegenheit bietet, seine sämtlichen Fähigkeiten, körperliche wie geistige, nach allen Richtungen hin auszubilden und zu betätigen, in der sie so aus einer Last eine Lust wird«[4].

So fließen aus der Behauptung einer einmaligen Dialektik der Geschichte die beiden Bestimmungen: Die Lösung des Freiheitsproblems und der Individualismus des Zukunftbürgers. Zugleich eröffnen sich von neuem eigentümliche historische Zusammenhänge. Die Entäußerungstheorie hatte Marx unmittelbar allerdings von Feuerbach. Zwar besitzt die Trichotomie Kommunismus — Privateigentum — Kommunismus unmittelbare Verwandtschaft zu Hegels Entwicklungsprozeß der Idee: Reine Idee — Idee in ihrem Andersein — Idee in ihrem An-und-für-sich-sein. Aber einmal ist die Behauptung eines kommunistischen Urzustandes viel zu spät in den Marxismus hineingekommen, als daß sich hier noch eine unmittelbare historische Beziehung annehmen ließe; andererseits sahen wir, daß Marx in der Schrift, deren Zentralgedanke die Selbstentfremdung ausmacht, in der Heiligen Familie, ein inneres Verhältnis zu Hegel verloren hat. Deshalb ist es nicht richtig, wenn Zetterbaum[5] ein direktes Verhältnis zu Hegel in Marx' Zitat aus der Phänomenologie findet: »Die Entäußerung des Selbstbewußtseins ist es, welche die Dingheit setzt«; an derselben Stelle der Heiligen Familie verspottet Marx »die spekulative Kreationstheorie«[6]. Allerdings ist Hegel, da auch Feuerbach von ihm ausging und zuerst seine Entäußerungstheorie empirisch-psychologisch umdeutete, für Marx der Großvater dieser seiner Gedanken, die der

[1] Marx, Elend S. 129.
[2] Marx, Kapital III, 1, S. 63.
[3] Marx, Kapital I, S. 453; Engels, a. a. O. S. 317.
[4] Engels, a. a. O. S. 317.
[5] Zetterbaum, Zur materialistischen Geschichtsauffassung, Neue Zeit 21, II, S. 405 f.
[6] Marx, Lit. Nachl. II, S. 250.

Sache nach denen Hegels kongruent und nur in der materialistischen Umkippung und der Würdigung der objektiven Lebensmächte verschieden sind.

Im Grunde sind ja solche Ideen uralt. Solange es Menschen gegeben hat, die die Widersprüche und die anscheinende Sinnlosigkeit des Lebens empfanden, projizierten sie gewissermaßen ihre Sehnsucht nach draußen und bildeten die tiefsinnige und doch so romantische Vorstellung aus von einer ursprünglichen Güte des Menschenherzens, von einem ersten ungetrübt glücklichen Naturzustande, von einer goldenen Zeit, die die Menschen durch einen Sündenfall verloren haben; so bezeichnet Engels ausdrücklich den Verlust der kommunistischen Verfassung als »Degradation«, als »Sündenfall von der einfachen sittlichen Höhe der alten Gentilgesellschaft« [1]. Leise oder wie bei Rousseau mit revolutionärer Begier meldet sich dann die Hoffnung, daß die künftige Gestaltung der Dinge die Zwiespältigkeit der Gegenwart überwinden und der Mensch sein ursprüngliches Wesen wieder in sich zurücknehmen werde. Hegel freilich dachte nicht so, weil er, von rein philosophischen Gesichtspunkten aus bestimmt, das Ziel der Weltgeschichte in der intellektuellen Selbsterkenntnis erreicht sah. Erst als Marx die Selbstentfremdungstheorie ins Leben übersetzte, merken wir den romantischen Zug, der ihr anhaftet, die daraus fließende ethische Unterströmung, die der angestrebten Wissenschaftlichkeit entgegentritt. Zugleich rückt aber in solchem Augenblicke das Persönliche in den Vordergrund; wir spüren, daß auch Marx, der abstrakte Denker und viel befehdete Kämpfer, den Sinn für ein Irrationales nicht verloren hat.

Indessen spielt bei Marx noch eine besondere Nüance hinein; es führt uns dies zu einem Letzten. Unmittelbar soll das neue Reich ja bevorstehen; Marx aber will durch seine Kritik der politischen Ökonomie den Wegweiser geben, nach dem die Menschen wiederfinden, was sie vor undenklichen Zeiten verloren haben. So offenbart die Annahme einer einmaligen Dialektik der Geschichte dasjenige, was wir oben als das innerste Band zwischen Hegel und seinen verschiedenartigsten Schülern behaupteten, die egozentrische Weltauffassung, die da meint, mit der eigenen Leistung nicht bloß eine epochemachende Tat, nein, eine entscheidende und ursprünglich angelegte Beziehung zu allem Wirklichen überhaupt gesetzt zu haben. Bei aller Betonung des Relativen jeder Erkenntnis nähert sich doch Engels Hegels Meinung von der Endgültigkeit seines Systems: »Dieser (der moderne Materialismus), die Negation

[1] Engels, Ursprung S. 92.

der Negation, ist nicht die bloße Wiedereinsetzung des alten, sondern fügt zu den bleibenden Grundlagen desselben noch den ganzen Gedankeninhalt einer 2000jährigen Entwicklung der Philosophie und der Naturwissenschaft, sowie dieser 2000jährigen Geschichte selbst«[1].

Es gibt also nicht nur die relative Wahrheit, die das Bewußtsein in falscher Form, in idealisierter Verkehrung die den Bedürfnissen der Produktion entprechende Aufgabe lösen läßt. Daneben läuft der Gedanke, daß einmal die Naturwissenschaft, die ja Engels allerdings von dem Überbau ausnimmt, ununterbrochene Fortschritte wie die ökonomische Produktivität selbst macht, sodann aber — und dies ist das Wesentliche — zuletzt die Selbsterkenntnis erreicht wird. Denn nichts anderes beansprucht der Marxismus, als daß ihm gelungen sei, die innere Struktur der historischen Wirklichkeit enthüllt zu haben. Wie Hegel die Weltgeschichte erklärt hatte aus dem Drang, seine Definition des Absoluten zu finden, so spricht Marx von der Theorie, in der seine ökonomischen Anschauungen kumulieren; auch er behauptet, daß »die Weltgeschichte viele Zeit braucht, um hinter das Geheimnis des Arbeitslohnes zu kommen«[2]. Und mit dem gleichen Blickpunkt wird die Prophezeiung der Zukunft gewertet; in diesem Geiste sagt Engels, daß von nun an die Menschen ihre Geschichte selbst machen werden, und ganz aus derselben Stimmung ist Marx' Wort geboren: »Mit dieser (der bürgerlichen) Gesellschaftsformation schließt . . . die Vorgeschichte der menschlichen Gesellschaft ab«[3].

In der Theorie von der Notwendigkeit des Zukunftstaates begegnet sich die einmalige Dialektik der Geschichte mit der, die die Negation des speziell kapitalistischen Privateigentums verlangt. Die Konsequenzen, die sich aus beiden Reihen für die neue Gestaltung der Gesellschaft ergeben, betrachten wir später (Kap. XV) im Zusammenhang.

Dreizehntes Kapitel.

Die angewandte Theorie des historischen Materialismus I.

§ 1. Der induktiv allgemeine Inhalt der Geschichte.

Alle jene mannigfachen Verzweigungen des Marx'schen Denkens, die die letzten Kapitel enthüllten, lassen sich unter einen Gesichtspunkt

[1] Engels, Antidühring S. 141.
[2] Marx, Kapital I, S. 503.
[3] Marx, Vorwort zur Kritik der politischen Ökonomie XII.

bringen, den der reinen Theorie. Nur mühsam freilich trennt sich die eigentliche bisher betrachtete Geschichtsphilosophie von einer Darstellung des reellen Ablaufs der Historie selbst. Denn unklar und unausgeführt sind die ursprünglich — in der Heiligen Familie — als logisch notwendig behaupteten Beziehungen geblieben, die natur- und sozialwissenschaftlichen Materialismus verknüpfen, und so konnte von vornherein der Wahrheitsgehalt der materialistischen Geschichtsauffassung nur in der Neudeutung der historischen Tatsachen selbst begründet werden, was dann zugleich auch die Betonung des induktiven Charakters der behaupteten Grundanschauungen rechtfertigte. Der Ausgangspunkt des Marx'schen Theorems war nichts anderes als die allgemeinste allen Geschichtsepochen gleicher Weise angehörige Tatsache, die Arbeit, und der bloß quantitativ gemeinte Unterschied zwischen Geschichtsphilosophie und ihrer Anwendung erhellt daraus, daß ihr Inhalt das allen Gesellschaftsformationen zukommende Gesetz enthüllt als Voraussetzung für das Begreifen des Besonderen, als Methode mithin, wie man häufig den historischen Materialismus bezeichnet hat. Indem Beispiele zur Verdeutlichung der nirgendswo breit ausgeführten Theorie herangezogen werden mußten, war so eine gewisse Unebenheit der Darstellung unvermeidlich. Die Notwendigkeit, den historischen Kapiteln vorzugreifen, ergab sich besonders für die soziale Dynamik aus dem überwiegenden Interesse, das Marx naturgemäß der Kritik der gegenwärtigen Gesellschaftsordnung entgegenbrachte. Indessen gilt es aus der Not eine Tugend zu machen, und die Scheidung in reine und angewandte Theorie wird alsdann dennoch ihre Früchte zeitigen. Denn es ist nicht nur überaus reizvoll, auf diese Weise die sachlichen Fäden auseinanderzulegen, die zu dem Knäuel des Marxismus gewoben sind; insbesondere gewinnen wir so am besten die Analyse und Würdigung des Gesamtwerks. Denn da die allgemeinen geschichtsphilosophischen Grundlagen aus der Hegelschen Philosophie herausgewachsen sind, die einzelnen Tatsachen aber rein ökonomisch gewertet werden konnten, so fällt gerade von hier aus ein grelles Licht auf den Konflikt, in dem Marx sein ganzes Leben gestanden und über den er nie ganz Herr geworden ist: den Kampf zwischen Induktion und Deduktion, zwischen Empirie und Metaphysik, zwischen dem wirklichkeitsscharfen Blick und den ihn verdunkelnden dogmatischen Voraussetzungen.

Worum es sich also in diesem und den folgenden Kapiteln handelt, sind die empirisch besonderen Naturgesetze, die den Ablauf der Geschichte bestimmt haben. »Naturgesetze können überhaupt nicht aufge-

hoben werden. Was sich in historisch verschiedenen Zuständen ändern kann, ist nur die Form, worin jene Gesetze sich durchsetzen« [1].

»An und für sich«, sagt Marx im Vorwort zum Kapital, »handelt es sich nicht um den höheren und niederen Entwicklungsgrad der gesellschaftlichen Antagonismen, welche aus den Naturgesetzen der kapitalistischen Produktion entspringen. Es handelt sich um diese Gesetze selbst, um diese mit eherner Notwendigkeit wirkenden und sich durchsetzenden Tendenzen«. Der empirische Inhalt der ökonomischen Phänomene ist aber für die verschiedenen Stufen der Geschichte stets verschieden, er ist, wie das Citat besagen will, das Wichtigste zu der jedesmaligen Analyse. »Jede besondere historische Produktionsweise«, behauptet Marx deshalb, »hat ihre besonderen historisch gültigen Populationsgesetze. Ein abstraktes Populationsgesetz existiert nur für Pflanze und Tier, soweit der Mensch nicht geschichtlich eingreift« [2].

Diese Hypothese historisch vergänglicher Gesetze, die Marx anläßlich eines Berichtes einer russischen Zeitung im Vorwort zur 2. Auflage des Kapital ausdrücklich anerkannt hat, entspricht seiner Geschichtsphilosophie. Da er nämlich, wie wir oben sahen, die Ergebnisse der Stammler'schen Kritik vorwegnehmend, ursprüngliche Bedingungen behauptet, die rechtlicher und wirtschaftlicher Natur einer jedesmaligen Geschichtsepoche vorangehen, so folgt, daß sie eben wegen ihrer Voraussetzungen ein spezifisches Gepräge erhält. Indessen wird die ausschließliche Gültigkeit des Besonderen durch zwei Gesichtspunkte eingeschränkt. Einmal durch den freilich selbstverständlichen Satz: »Abstrakt strenge Grenzlinien scheiden ebensowenig die Epochen der Gesellschafts- wie der Erdgeschichte« [3]; die Macht der Tradition macht sich auch hier geltend. »Es quält uns . . . nicht nur die Entwicklung der kapitalistischen Produktion, sondern auch der Mangel ihrer Entwicklung. Neben den modernen Notständen drückt uns eine ganze Reihe vererbter Notstände, entspringend aus der Fortvegetation altertümlicher überlebter Produktionsweisen mit ihrem Gefolg von zeitwidrigen gesellschaftlichen und politischen Verhältnissen. Wir leiden nicht nur von den Lebenden, sondern auch von den Toten. Le mort saisit le vif« [4]! Hierzu tritt ein tieferer Grund, der einen allgemeineren Inhalt der Geschichte bedingte. Einmal treten hier alle jene Antriebe in ihre Rechte, die Marx und Engels zu der Behauptung einer einmaligen Form des Geschehens verleiteten. Die

[1] Marx, Brief an Dr. Kugelmann (1868) Neue Zeit 20, II, S. 222.
[2] Marx, Kapital I, VI, S. 596.
[3] Marx, Kapital I, S. 335.
[4] Marx, Kapital I, VII.

Trichotomie Urkommunismus — Privateigentum — Kommunismus auf erweiterter Stufenleiter gestattete nicht nur, sondern setzte auch voraus, daß die der Zeit nach längste Epoche des Privateigentums bestimmte ihren Einzelabschnitten gemeinsame Inhalte aufweist. Marx faßte die Geschichte der Arbeit, wie wir zuletzt sahen, als eine immer mehr zunehmende Selbstentfremdung auf, die solange fortgeht, bis der Umschlag eintritt, die Entäußerung sich zurücknimmt. Ein empirisches Gegenbild dieses Prozesses bietet die Entwicklung des Gegensatzes zwischen Stadt und Land, Industrie und Agrikultur. Auch hier die Meinung, daß, da der Riß in alter Zeit einmal eingetreten, er immer tiefer klaffen muß bis zu seiner Negation im Zukunftsstaat. »Die Grundlage aller entwickelten und durch Warenaustausch vermittelten Teilung der Arbeit ist die Scheidung von Stadt und Land. Man kann sagen, daß die ganze ökonomische Geschichte der Gesellschaft sich in der Bewegung dieses Gegensatzes resumiert«. »Die Zerreißung des ursprünglichen Familienbandes von Agrikultur und Manufaktur, welches die kindlich unentwickelte Gestalt beider umschlang, wird durch die kapitalistische Produktionsweise vollendet. Sie schafft aber zugleich die materiellen Voraussetzungen einer neuen höheren Synthese, des Vereins von Agrikultur und Industrie, auf Grundlage ihrer gegensätzlich ausgearbeiteten Gestalten« [1].

Schon diese Trennung von Stadt und Land, in der sich die Geschichte »resumiert«, bezeichnet Marx nicht als Gesetz. Hier kann man aber noch zweifeln, ob die Bewegung nicht doch eine Anwendung der dialektischen Methode sein soll. Daneben aber kennt Marx — und dies von großer Bedeutung — reine Inhalte der Geschichte, eine induktive Allgemeingültigkeit, die der notwendigen ebenso gegenüber steht wie der besonderen Gesetzmäßigkeit. Hier ist nun der Ort, wo die beiden Seelen in Marx' Brust am härtesten aufeinander stoßen.

Die induktiv allgemeinste Tatsache ist die der Mehrarbeit; sie fand nicht oder kaum statt im Urkommunismus, dagegen in der Periode der Zivilisation in Form der Ausbeutung: in Gestalt des Mehrwerts, und wird im Zukunftsstaat im allgemeinen Interesse ausgeübt werden. »Mehrarbeit überhaupt, als Arbeit über das Maß der gegebenen Bedürfnisse hinaus, muß immer bleiben. Im kapitalistischen wie im Sklavensystem usw. hat sie nur eine antagonistische Form, und wird ergänzt durch reinen Müßiggang eines Teils der Gesellschaft. Ein bestimmtes Quantum Mehrarbeit ist erheischt durch die Assekuranz gegen Zufälle, durch die notwendige, der Entwicklung der Bedürfnisse und dem Fortschritt der

[1] Marx, Kapital I, S. 317, 470; vgl. auch Kapital III, 2, S. 112.

Bevölkerung entsprechende, progressive Ausdehnung des Reproduktionsprozesses«[1]. »Alle Entwicklung der menschlichen Gesellschaft über die Stufe tierischer Wildheit hinaus fängt an von dem Tage, wo die Arbeit der Familie mehr Produkte schuf, als zu ihrem Unterhalt notwendig waren, von dem Tage, wo ein Teil der Arbeit auf die Erzeugung nicht mehr von bloßen Lebensmitteln, sondern von Produktionsmitteln verwandt werden konnte. Ein Überschuß des Arbeitsprodukts über die Unterhaltskosten der Arbeit und die Bildung und Vermehrung eines gesellschaftlichen Produktions- und Reservefonds aus diesem Überschuß war und ist die Grundlage aller gesellschaftlichen, politischen und intellektuellen Fortentwicklung«[2]. »Reduziert man die Mehrarbeit und das Mehrprodukt auf das Maß, das unter den gegebenen Produktionsbedingungen der Gesellschaft erheischt ist einerseits zur Bildung eines Assekuranz- und Reservefonds, andererseits zur steten Erweiterung der Reproduktion in dem durch das gesellschaftliche Bedürfnis bestimmten Grad; schließt man endlich in Nummero 1, der notwendigen Arbeit, und Nummero 2, der Mehrarbeit, das Quantum Arbeit ein, das die arbeitsfähigen für die noch nicht oder nicht mehr arbeitsfähigen Glieder der Gesellschaft stets verrichten müssen, d. h. streift man sowohl dem Arbeitslohn wie dem Mehrwert, der notwendigen Arbeit wie der Mehrarbeit den spezifisch kapitalistischen Charakter ab, so bleiben eben nicht diese Formen, sondern ihre Grundlagen, die allen gesellschaftlichen Produktionsweisen gemeinschaftlich sind«[3].

Nur für die Geschichte des Privateigentums gilt demnach der Klassencharakter des Mehrwerts. In dieser Form behauptet die Mehrwerttheorie eine allen Epochen der Zivilisation gemeinsame Aneignung fremder Arbeit. »Das Kapital hat die Mehrarbeit nicht erfunden. Überall, wo ein Teil der Gesellschaft das Monopol der Produktionsmittel besitzt, muß der Arbeiter, ob frei oder unfrei, der zu seiner Selbsterhaltung notwendigen Arbeitszeit überschüssige Arbeitszeit zusetzen, um die Lebensmittel für den Eigner der Produktionsmittel zu produzieren, sei dieser Eigentümer nun atheniensischer καλὸς κἀγαθός, etruskischer Theokrat, civis romanus, normännischer Baron, amerikanischer Sklavenhalter, walachischer Bojar, moderner Landlord, oder Kapitalist«[4]. Die Mehrwertlehre verlangt genaue Berücksichtigung, da Marx und Engels ihr einen sehr hohen Wert beimaßen, mit ihr und der materialistischen Geschichtsauffassung

[1] Marx, Kapital III, 2, S. 353.
[2] Engels, Antidühring S. 205; ferner Vorwort zu Marx' Elend XIX.
[3] Marx, Kapital III, 2, S. 413.
[4] Marx, Kapital I, S. 196.

behauptet Engels koordinierend, sei der Sozialismus Wissenschaft geworden[1]. Und so wenig wie bei der Darstellung der dialektischen Methode darf man sich hier in der Allgemeinheit des Problems beirren lassen dadurch, daß auch diese Theorie vorzugsweise am Kapitalismus illustriert wird.

Der Kapitalist als Eigentümer der Produktionsmittel arbeitet nicht, oder wie der dritte Band des Kapitals anzunehmen eher geneigt ist, nicht in einer seinem Einkommen entsprechenden Weise. Da er aber nicht kaufen würde, um zu verkaufen (Geld — Ware — Geld), wenn nicht das zweite Geld eine größere Summe darstellte, so muß irgendwo ein Mehrwert entstanden sein. Nun kann »die Gesamtheit der Kapitalistenklasse eines Landes sich nicht selbst übervorteilen«. Es gibt aber eine Ware, die, während alle anderen Waren nur Wert haben, selbst zugleich Wert schafft: die Arbeitskraft. Der Mehrwert des Kapitalisten ist also nur erklärlich, wenn es ihm gelingt, sich diese Ware anzueignen. »Um aus dem Verbrauch einer Ware Wert herauszuziehen, müßte unser Geldbesitzer so glücklich sein, innerhalb der Zirkulationssphäre, auf dem Markt, eine Ware zu entdecken, deren Gebrauchswert selbst die eigentümliche Beschaffenheit besäße, Quelle von Wert zu sein, deren wirklicher Verbrauch also selbst Vergegenständlichung von Arbeit wäre, daher Wertschöpfung«. So entsteht der Mehrwert; er ist »die Differenz zwischen dem Werte der Arbeitskraft und ihrer Verwertung«[2].

Denn sonst ist die Ware Arbeitskraft dem gleichen Wertgesetz unterworfen wie alle übrigen Waren. »Der Wert der Arbeitskraft gleich dem jeder anderen Ware ist bestimmt durch die zur Produktion, also auch zur Reproduktion dieses spezifischen Artikels notwendige Arbeitszeit. Soweit sie Wert, repräsentiert die Arbeitskraft selbst nur ein bestimmtes Quantum der in ihr vergegenständlichten Durchschnittsarbeit. . . . Die Summe der Lebensmittel muß also hinreichen, das arbeitende Individuum in seinem normalen Lebenszustande zu erhalten«. Und doch ist — auch abgesehen von der wertschöpferischen Eigenschaft — ein Unterschied der Arbeitskraft zu allen sonstigen Waren. Wie Marx das Naturgegebene als konstanten Faktor interpretiert und daher doch in seiner unbestrittenen Wirksamkeit außer Acht lassen darf, so erkennt er sehr wohl einen historischen Wechsel in der Wertbestimmung der Arbeitskraft, behauptet aber für die bestimmte Epoche eines bestimmten Landes ein gleichmäßiges Niveau, dessen Inhalt als formal durch die »notwendigen Bedürfnisse«

---

[1] Engels, Antidühring S. 13.

[2] Marx, Kapital I, S. 129. Theorien über den Mehrwert; aus dem nachgelassenen Manuskript »Zur Kritik der politischen Ökonomie«, herausgeg. von Kautsky I, S. 36.

umgrenzt vernachlässigt werden darf. »Der Umfang s. g. notwendiger Bedürfnisse . . . hängt daher großenteils von der Kulturstufe eines Landes, unter anderem auch wesentlich davon ab, unter welchen Bedingungen und daher mit welchen Gewohnheiten und Lebensansprüchen die Klasse der freien Arbeiter sich gebildet hat. Im Gegensatz zu den anderen Waren enthält also die Wertbestimmung der Arbeitskraft ein historisches und moralisches Element. Für ein bestimmtes Land, zu einer bestimmten Periode jedoch, ist der Durchschnittsumkreis der notwendigen Lebensmittel gegeben«[1].

Mit diesen Bestimmungen bewegt sich Marx ganz auf dem Boden der überlieferten nationalökonomischen Theorie. Schon den Physiokraten war die Theorie vom natürlichen Arbeitslohn geläufig, und es ist nur eine Entwicklungsreihe, die von ihnen über Smith und vor allem Ricardo zu den Sozialisten führt. Ricardo lehrt: »Der natürliche Preis der Arbeit ist derjenige bei dem die Arbeiter einer wie der andere existieren und ihr Geschlecht fortpflanzen können, ohne sich zu vermehren oder zu vermindern«. »Das ist jedoch nicht so zu verstehen, daß der natürliche Preis der Arbeit . . . absolut fest und unveränderlich sei. Er wechselt in ein und demselben Lande zu verschiedenen Zeiten und zeigt in verschiedenen Ländern sehr beträchtliche Unterschiede. Im Wesentlichen hängt er von den Gewohnheiten und Gebräuchen des Volkes ab«[2]. Aus diesem Naturgesetz der Arbeit folgert Lassalle sein ehernes Lohngesetz und in gleichem Sinne kennt Rodbertus »das grausame Gesetz eines sich selbst überlassenen Verkehrs, das Gesetz, daß der relative Lohn der Arbeit in dem Verhältnis sinkt, als sie selbst produktiver wird«[3]. Die sozialistische Konsequenz, daß der Gewinn des Kapitalisten Aneignung des Mehrprodukts, mithin notwendig Ausbeutung sei, fand Marx bei den englischen Sozialisten vor. Sie haben, wie Marx gegen Proudhon polemisierend feststellt (vgl. Kap. IV § 3), vor Proudhon die egalitäre Anwendung der Werttheorie unter Ausschaltung des natürlichen Arbeitslohnes zuerst gefordert. Marx nennt dort Hodgskin, Thompson, Edmonds, Bray. Insbesondere auf Thompson als das unmittelbare Vorbild der

[1] Marx, Kapital S. 126, 129, 133, 134.

[2] Ricardo, Grundsätze usw. S. 81 f., 85 f. Sombart findet die Meinung von der Theorie des Existenzminimum bei Marx »deplaziert«. »Dieses (das ökonomische System von Marx), verstehe ich es, verlangt nur, daß der Wert der Arbeitskraft in einer gegebenen Epoche und in einem bestimmten Lande als eine bestimmte Größe angenommen werden kann« (Brauns Arch. VII, S. 580). Diese wechselnde Größe ist aber nichts anderes, als das nach den Anschauungen einer Zeit noch gerade mögliche Lebensniveau.

[3] Rodbertus, Dritter sozialer Brief an v. Kirchmann, 1851, S. 286.

Marxschen Mehrwerttheorie wird daher häufiger hingewiesen[1]. Es kann erst später verdeutlicht werden, ob und inwiefern sich Marx von der ethisierenden Anwendung des gleichen Gedankens unterscheidet.

Nur ein wichtiger Punkt kommt hier schon in Betracht als allgemeine Bestimmung. Marx setzt an Stelle des Begriffs der Arbeit den Terminus »Arbeitskraft«. Er findet sich noch nicht im »Elend«, wo Marx, wie schon hervorgehoben, ganz auf dem Boden Ricardos steht; hier spricht er noch von dem »Gegensatz zwischen angehäufter und unmittelbarer Arbeit«[2]. Erst im »Kapital« ist der für das ökonomische System höchst wesentliche Gedanke formuliert.

Aber schon vor Marx ist der Zirkel erkannt, in den man hineingerät, wenn man die Ware Arbeit selbst wieder durch Arbeit bestimmt sein läßt. Proudhon sagt hierüber: »Say und die Ökonomen, die ihm folgten, haben bemerkt, da die Arbeit selbst der Schätzung unterworfen und eine Ware wie jede andere sei, liege ein fehlerhafter Kreis darin, sie als Prinzip und wirkende Ursache des Wertes anzunehmen. Man muß also, lautet die Folgerung daraus, sich wieder an die Seltenheit und an die Meinung halten« (d. h. an das Gesetz von Angebot und Nachfrage). Aber Proudhon liegt jeder Gedanke an eine Theorie des Existenzminimum so fern, daß er in der Erkenntnis dieses Zirkels nur eine Unaufmerksamkeit sieht. Er fährt fort: »Diese Ökonomen mögen uns zu sagen gestatten, daß sie hierin eine erstaunliche Unaufmerksamkeit bewiesen haben. Von der Arbeit heißt es, sie habe Wert, nicht als wenn sie selbst eine Ware wäre, sondern in Aussicht auf die Werte, die man als möglich in ihr enthalten annimmt. Der Wert der Arbeit ist ein bildlicher Ausdruck, ein Vorwegnehmen der Ursache für die Wirkung, eine Fiktion mit demselben Recht wie die Produktivität des Kapitals . . . Die Arbeit ist wie die Freiheit, die Liebe, der Ehrgeiz, das Genie, etwas seiner Natur nach Vages, Unbestimmtes, wird aber durch ihren Gegenstand qualitativ definiert«[3]. Deshalb glaubt nun Marx Proudhon tadeln zu müssen: »Wenn Herr Proudhon den Wert der Waren durch die Arbeit mißt, so überkommt ihn ein unbestimmtes Gefühl, daß es unmöglich ist, die Arbeit, soweit sie einen Wert hat, die Ware Arbeit,

[1] So Menger, Das Recht auf den vollen Arbeitsertrag, 3. Aufl., S. 100; Tugan-Baranowsky, Der moderne Sozialismus in seiner geschichtlichen Entwicklung, 1908, S. 48. Von hier aus erledigt sich auch der Streit, ob Marx an Rodbertus, wie dieser mehrfach behauptet hat, ein Plagiat begangen hat. Sie schöpften beide aus derselben Quelle. Vgl. Menger, a. a. O. IV, S. 83, der jedoch zu Unrecht meint, daß sie »von ihren Vorbildern an Tiefe und Gründlichkeit bei weitem übertroffen werden«; ferner Engels, Vorrede zu Kapitel II, VIII ff.

[2] Marx, Elend S. 36.

[3] Proudhon, a. a. O. I, S. 105.

nicht auch diesem selben Maßstab zu unterwerfen. Er ahnt, daß er damit das Lohnminimum zum natürlichen und normalen Preis der unmittelbaren Arbeit stempelt, daß er also den gegenwärtigen Zustand akzeptiert. Und so, um sich dieser fatalen Konsequenz zu entziehen, machte er kehrt und behauptet, daß die Arbeit keine Ware ist, daß sie keinen Wert haben kann«[1]. Im »Kapital« hat nun aber Marx nichts anderes getan, als den gerügten Gedanken zu Ende geführt. Was Proudhon als bildlichen Ausdruck zugelassen haben wollte, erklärt er für falsch; genau in den Worten, mit denen er Proudhon den Vorwurf der Ausflucht gemacht hat, erklärt er nun, die Arbeit sei nur der Maßstab des Wertes, habe aber nicht selbst Wert. Nur zieht Marx freilich die umgekehrte Konsequenz. Während Proudhon — insofern ist der Tadel auch persönlich ungerecht — von dem natürlichen Preis der Arbeit nichts wissen will, ist diese Theorie für Marx der dogmatische Ausgangspunkt; er formuliert hier wörtlich wie Ricardo (Elend S. 24). Um also die Wertbestimmung des Arbeitslohnes durch Arbeit zu retten, mußte Marx auf ein von ihr Verschiedenes, die Arbeitskraft zurückgehen. Der Schritt war, um in der Konsequenz des Gedankens zu bleiben, notwendig. Engels hat in der Vorrede zur 2. Auflage von Marx' Aufsatz »Lohnarbeit und Kapital« das hier Wesentliche ausführlich auseinandergesetzt. »Die klassische Ökonomie fand nun, daß der Wert einer Ware bestimmt werde durch die in ihr steckende zu ihrer Produktion erheischte Arbeit. . . Sobald aber die Ökonomen diese Wertbestimmung durch die Arbeit anwandten auf die Ware ‚Arbeit', gerieten sie aus einem Widerspruch in den anderen. . . Wenn die Arbeit das Maß aller Werte ist, so können wir den ‚Wert der Arbeit' eben nur ausdrücken in Arbeit. Wir wissen aber absolut nichts über den Wert einer Stunde Arbeit, wenn wir nur wissen, daß er gleich einer Stunde Arbeit ist. Damit sind wir also kein Haar breit näher am Ziel; wir drehen uns in einem fort im Kreise. Die klassische Ökonomie versuchte es also mit einer anderen Wendung; sie sagte: der Wert einer Ware ist gleich ihren Produktionskosten. Aber was sind die Produktionskosten der Arbeit? Um diese Frage zu beantworten, müssen die Ökonomen der Logik ein bißchen Gewalt antun. Statt der Produktionskosten der Arbeit selbst, die leider nicht zu ermitteln sind, untersuchen sie nun, was die Produktionskosten des Arbeiters sind. . . .Auf Grundlage dieser Produktionsweise bestehen die Produktionskosten des Arbeiters in derjenigen Summe von Lebensmitteln — oder deren Geldpreis —, die durchschnittlich nötig sind, ihn arbeitsfähig zu machen, arbeitsfähig zu erhalten, und

[1] Marx, Elend S. 32 f.

ihn bei seinem Abgange durch Alter, Krankheit oder Tod durch einen neuen Arbeiter zu ersetzen, also die Arbeiterklasse in der benötigten Stärke fortzupflanzen«. Da nun aber, wie Engels an einem Beispiele illustriert, der Kapitalist seine Ware teurer verkauft als der entsprechende Lohn des Arbeiters beträgt, so ergibt sich das Dilemma: »Wir suchten den Wert der Arbeit und fanden mehr, als wir brauchen können. Für den Arbeiter ist der Wert der zwölfstündigen Arbeit drei Mark, für die Kapitalisten sechs Mark, wovon er drei dem Arbeiter als Lohn zahlt und drei selbst in die Tasche steckt. Also hätte die Arbeit nicht einen, sondern zwei Werte und sehr verschiedene obendrein ... Der letzte Ausläufer der klassischen Ökonomie, die Ricardosche Schule, ging großenteils an der Unlösbarkeit dieses Widerspruchs zugrunde. Die klassische Ökonomie hatte sich in eine Sackgasse festgerannt. Der Mann, der den Weg aus dieser Sackgasse fand, war Karl Marx. Was die Ökonomen als die Produktionskosten der Arbeit angesehen hatten, waren die Produktionskosten nicht der Arbeit, sondern des lebendigen Arbeiters selbst ..... er vermietet, resp. verkauft seine Arbeitskraft. Diese Arbeitskraft ist aber mit seiner Person verwachsen und von ihr untrennbar. Ihre Produktionskosten fallen daher mit seinen Produktionskosten zusammen .... Und so können wir auch von den Produktionskosten der Arbeitskraft auf den Wert der Arbeitskraft zurückgehen und die Menge von gesellschaftlich notwendiger Arbeit bestimmen, die zur Herstellung einer Arbeitskraft von bestimmter Qualität erforderlich ist, wie dies Marx .... getan hat« [1].

Diese Ausbeutung der auf den notwendigen Unterhalt beschränkten Arbeiter ist allen Perioden gemeinsam, in denen Arbeit und Eigentum getrennt waren. Nur die spezielle Form, in der der Mehrwert ausgepumpt wird, ist verschieden und verdeckt durch seine Besonderheit die Allgemeinheit der unbezahlten Mehrarbeit. »Die kapitalistische Produktionsweise«, sagt Marx, »unterscheidet sich von der auf Sklaverei gegründeten Produktionsweise unter anderem dadurch, daß der Wert, resp. der Preis der Arbeitskraft sich darstellt als Wert resp. Preis der Arbeit selbst oder als Arbeitslohn«. »Die Form des Arbeitslohnes löscht jede Spur der Teilung des Arbeitstages in notwendige Arbeit und Mehrarbeit, in bezahlte und unbezahlte Arbeit aus. Alle Arbeit erscheint als bezahlte Arbeit. Bei der Frohnarbeit unterscheiden sich räumlich und zeitlich, handgreiflich und sinnlich, die Arbeit des Fröhners für sich selbst und seine Zwangsarbeit für den Grundherrn. Bei der Sklavenarbeit erscheint

[1] Engels, Lohnarbeit und Kapital S. 9—12; ähnlich Vorw. zu Kap. II, XIX f., Marx, Kapit. I, S. 497 ff.

selbst der Teil des Arbeitstages, worin der Sklave nur den Wert seiner eigenen Lebensmittel ersetzt, den er also in der Tat für sich selbst arbeitet, als Arbeit für seinen Meister. Alle seine Arbeit erscheint als unbezahlte Arbeit. Bei der Lohnarbeit erscheint umgekehrt selbst die Mehrarbeit oder unbezahlte Arbeit als bezahlte. Dort verbirgt das Eigentumsverhältnis das Fürsichselbstarbeiten des Sklaven, hier das Geldverhältnis das Umsonstarbeiten des Lohnarbeiters« [1].

Das Verhältnis der Mehrwert- zur Werttheorie ist demnach folgendes. Jene setzt diese voraus, insofern ausschließlich das Quantum gesellschaftlich notwendiger Arbeit den Wert ausmacht. Aber sie ist keineswegs ein deduktives Ergebnis aus der Werttheorie. Denn zu ihr als der ersten Prämisse tritt die zweite sehr wesentliche hinzu, daß es ohne weiteres berechtigt sei, die Arbeitskraft des Menschen, deren Preisbildung zunächst doch höchstens eine Analogie zu denen der Ware bildet, denselben Gesetzen der Wertbestimmung zu unterwerfen. Dazu kommt ein zweiter Umstand, der die Mehrwerttheorie so maßgebend erscheinen läßt, daß sie nun eigentlich das punktum saliens wird, um das sich das ökonomische System des Marxismus dreht. Denn indem Marx von der Arbeit auf die Arbeitskraft zurückgeht, und dadurch zweifellos eine logisch widerspruchsfreiere, wenn auch sachlich die gleiche Theorie von der Hungergrenze des Arbeitslohns erhielt, so vereitelte er sich gerade hierdurch, was mit seiner Werttheorie durchaus vereinbar gewesen wäre, die Wertproduktivität nicht nur der lebendigen, sondern auch der aufgehäuften Arbeit, des Kapitals anzuerkennen. Der im Elend eingenommene Standpunkt wurde zum wissenschaftlichen Nachteil im »Kapital« verlassen. Hatte Marx in der ersten Schrift mit Ricardo unmittelbare und aufgehäufte Arbeit unterschieden, so trennt er jetzt zwei Kapitalteile, den konstanten und den variablen.

»Der Teil des Kapitals also, der sich in Produktionsmittel, d. h. in Rohmaterial, Hülfsstoffe und Arbeitsmittel umsetzt, verändert seine Wertgröße nicht im Produktionsprozeß. Ich nenne ihn daher konstanten Kapitalteil, oder kürzer: konstantes Kapital. Der in Arbeitskraft umgesetzte Teil des Kapitals verändert dagegen seinen Wert im Produktionsprozeß. Er reproduziert sein eigenes Äquivalent und einen Überschuß darüber, Mehrwert, der selbst wechseln, größer oder kleiner sein kann. Aus einer konstanten Größe verwandelt sich dieser Teil des Kapitals

[1] Marx, Kapital III, 1, 5; I, S. 502. Vergleiche die bis in die Einzelheiten identischen Ausführungen bei Rodbertus, insbesondere in dem eben zitierten »Dritten sozialen Brief«, 1851, S. 57 ff.

fortwährend in eine variable. Ich nenne ihn daher variablen Kapitalteil, oder kürzer variables Kapital« [1].

Wir werden später hierauf zurückkommen. Von größerem Interesse ist in diesem Zusammenhange, der den induktiv allgemeinen Inhalt der Geschichte festlegen will, das Verhältnis der Mehrwerttheorie zu zwei anderen Bestimmungen, die sich mit ihrem Umfang decken. Hierhin gehört zunächst die Einteilung in Epochen überwiegenden Gebrauchs- und überwiegenden Tauschwerts. In früheren Perioden, so hörten wir in dem Kapitel über die einmalige Dialektik, war die Mystifikation in dem Maße geringer, als die Produktion für den Gebrauchswert überwog. »Eine solche Entwicklungsstufe (eine Scheidung zwischen Gebrauchs- und Tauschwert) ist den geschichtlich verschiedensten ökonomischen Gesellschaftsformationen gemein«. Das Resultat ist schließlich, daß heute der gesellschaftliche Produktionsprozeß »in seiner ganzen Breite und Tiefe« [2] vom Tauschwert beherrscht ist. Nun ist auch ersichtlich, was Marx damit sagen will, wenn er die »allgemein menschliche Natur« von ihrer speziellen historischen Form unterscheidet (S. 180 f.). Das Allgemeine ist der ökonomische Egoismus, das Besondere das Streben nach Mehrwert um des Mehrwerts selbst willen, oder als Mittel erhöhter Konsumtion. In den Epochen des Tauschwerts gilt wie speziell für die Gegenwart das einzige Motiv der Bereicherung. »Seine (des Kapitalisten) Seele ist die Kapitalseele« [3]. Bei überwiegendem Gebrauchswert ist dagegen der Genuß der treibende Beweggrund, und da ihm naturgemäß engere Schranken gezogen sind, so ist hier überhaupt die Ausbeutung geringer. »Indes ist klar«, heißt es, »daß, wenn in einer ökonomischen Gesellschaftsformation nicht der Tauschwert, sondern der Gebrauchswert des Produkts überwiegt, die Mehrarbeit durch einen engeren oder weiteren Kreis von Bedürfnissen beschränkt ist, aber kein schrankenloses Bedürfnis nach Mehrarbeit aus dem Charakter der Produktion selbst entspringt« [4]. Marx scheint sich zwar in der letzten Wendung die Möglichkeit offen zu lassen, daß dann die Mehrarbeit größeren Umfangs aus anderen als wirtschaftlichen Ursachen entspringt. Aber sein Ökonomismus verbietet dies, und tatsächlich begnügt er sich mit dem Hinweis auf die Schranke des Gebrauchs. Freilich wird es uns schwer, im Ernst zu glauben, daß ökonomische Gründe auch die Zeiten des Gebrauchswerts ausschließlich beherrschen, mithin notwendig die Ausbeutung und Knechtschaft bei der freien Lohnarbeit am größten ist. Ein vollkommener Widerspruch entsteht nun aber, wenn man die Mehrwerttheorie

[1] Marx, Kapital I, S. 171.
[2] Marx, Kapital I, S. 132.
[3] Marx, Kapital I, S. 194.
[4] Marx, Kapital I, S. 186 f.

in ihrem Verhältnis zur ökonomischen Klassenkampftheorie betrachtet.

Offenbar bedeuten beide das Gleiche oder sie verhalten sich wie Inhalt und Form; denn das Wesen des Klassenkampfes besteht ja darin, daß eine Klasse von einer anderen ausgenutzt wird in wirtschaftlichem Sinne, wie es für Marx selbstverständlich ist. »Die spezifische ökonomische Form«, sagt er deshalb, »in der unbezahlte Mehrarbeit aus den unmittelbaren Produzenten ausgepumpt wird, bestimmt das Herrschafts- und Knechtschaftsverhältnis, wie es unmittelbar aus der Produktion herauswächst«. Bestimmen heißt hier charakterisieren; den wechselnden Formen des Klassenkampfes wird ihr gleichbleibender Inhalt gegenübergestellt. »Welches immer die gesellschaftlichen Formen der Produktion, Arbeiter und Produktionsmittel bleiben stets ihre Faktoren. Aber die einen und die anderen sind dies nur der Möglichkeit nach im Zustand ihrer Trennung voneinander. Damit überhaupt produziert werde, müssen sie sich verbinden. Die besondere Art und Weise, worin diese Verbindung bewerkstelligt wird, unterscheidet die verschiedenen ökonomischen Epochen der Gesellschaftsstruktur«[1]. So verschmilzt die Klassenkampftheorie mit der Mehrwerttheorie. Wie aber schon ihre Identifizierung mit dem Begriff der Ideologie nicht gelungen war, so scheitert auch ihre Verknüpfung mit dem speziellen ökonomischen Gehalt. Mit dem Aufhören der kommunistischen Urzustände sollen Klassenkampf und Ausbeutung ununterbrochen bestanden haben; was aber stets als deren Voraussetzung behauptet wird, die Trennung der Eigner der Produktionsmittel von den unmittelbaren Produzenten, ist gerade nach der Marxschen Geschichtsauffassung nicht immer dagewesen. Der dialektische Gegensatz der heutigen Zeit: gesellschaftliche Arbeit und private Aneignung, hat doch, um ein Beispiel herauszugreifen, zur logischen Bedingung, daß er in einer früheren Epoche der Übereinstimmung zwischen Produktivkraft und Produktionsverhältnis nicht bestanden hat. Dies soll doch auch im Mittelalter gewesen sein; Marx und Engels preisen seinen Zustand der Identität von Arbeit und Eigentum mit der Sehnsucht, die sie, wie wir schon feststellten, mit vielen Zeitgenossen teilten. So bleibt nur die Alternative: entweder streitet die Empirie des Mehrwerts, da er nicht alle Epochen umfaßt und doch den allein möglichen ökonomischen Klassenkampf erschöpft, gegen die Metaphysik dieser Theorie; es fällt der Satz, daß die Geschichte nichts sei als Klassenkampf. Oder aber es wird zugestanden — und Marx beweist dies selbst durch die oben zitierte Aufzählung der bisherigen Ausbeuter, die historische Lücken

[1] Marx, Kapital II, S. 12.

offen hält — daß nicht jeder Klassenkampf ökonomisch sein müsse. Auf Kosten seiner Geschichtsphilosophie ist Marx den letzteren Weg gegangen; der Rest von Feuerbachs anthropologischem Materialismus hat den Sieg über die Konsequenz davongetragen, wie er schon in der doppelten Religionstheorie Anklänge bewahrt hat. Die Mehrwerttheorie nötigte Marx — und hier wirkt zugleich die Schwierigkeit mit, die Ausschließlichkeit ökonomischer Interessen für Epochen des Gebrauchswerts zu behaupten — neben der Kategorie ökonomischer Klassenkämpfe anzuerkennen, was er »unmittelbare, persönliche« Herrschafts- und Knechtschaftsverhältnisse nennt; ja, er spricht sogar älteren Perioden »die Nabelschnur des natürlichen Gattungszusammenhangs«[1] zu, und schließlich gehört in diesen Zusammenhang der beständige Gebrauch des Adjektivs »naturwüchsig«, das, wie wir im Verlaufe der historischen Skizze noch sehen werden, fast immer als ein geheimnisvoller Schlüssel erscheint.

So beleuchtet die Mehrwerttheorie als der induktiv allgemeine Inhalt der Geschichte den nicht durchgeführten und nicht durchführbaren transzendentalen Charakter der ökonomischen Geschichtsphilosophie. Es kämpft die Gesetzmäßigkeit der reinen Theorie gegen den Inhalt der angewandten. Soll der historische Materialismus die Form des Begreifens aller Geschichte sein, so erkennen wir nunmehr, daß sie entgegen Hegels Identitätsphilosophie aus Gründen der historischen Tatsächlichkeit nicht mit dem Inhalt zusammenfallen darf. Der ursprünglich quantitativ gemeinte Unterschied zwischen reiner und angewandter Theorie muß notwendig Schiffbruch erleiden, da die Induktion des Mehrwerts Epochen freiläßt, die keinen ausschließlich ökonomischen Inhalt haben. Oben lernten wir in bezug auf die dialektische Methode einen Gegensatz zwischen Form und Inhalt. Für Hegel und Marx war die dialektische Form die gleiche, und nur der Inhalt des Einzelfalles für den einen deduktiv, für den anderen induktiv. Hier erhalten wir Form und Inhalt nicht als eine spezielle Art des Geschehens, sondern als allgemeinste Weltauffassung. Nach dieser Richtung war für Hegel Form des Begreifens und Inhalt der Geschichte Vernunft, für Marx ökonomischer Materialismus. Hegels metaphysischer Idealismus kann durch historische Induktion nicht widerlegt werden; denn wie könnte man exakt beweisen, daß es in einer bestimmten Zeit nicht vernünftig in seinem Sinne zugegangen sei! Bei Marx dagegen widerspricht die materialistische Form der Ausführung, da ihn das notwendig anzuerkennende Tatsachenmaterial vor die Wahl stellt, entweder dem Mehr-

[1] Vgl. z. B. Marx, Kapital I, S. 43, 109, 46.

wert und damit der Ausbeutung die Ausschließlichkeit abzusprechen oder ihn auf nicht ökonomische Ursachen zurückzuführen.

So erhellt hier die schon früher konstatierte innere Differenz zwischen Monismus und Empirismus. Wir gehen nunmehr dazu über, die Historik der einzelnen Epochen festzustellen. Deren unterscheidet Marx vier. An der Hauptstelle seiner Geschichtsphilosophie fährt er nach den für die reine Theorie in Anspruch genommenen Worten fort: »In großen Umrissen können asiatische, antike, feudale und modern bürgerliche Produktionsweisen als progressive Epochen der ökonomischen Gesellschaftsformation bezeichnet werden«[1]. Der Hegelianer verleugnet sich auch hier nicht. Nicht nur dies, daß auch Hegel entgegen der sonst so beliebten Trichotomie vier durch den Fortschritt der Freiheit gekennzeichnete Reiche behauptet. Vor allem erinnert die Bezeichnung der Epochen als progressiver an Hegels Meinung, daß der Fortgang in der Geschichte von einem Volk zum anderen überspringe, das dann für seine Zeit die Führerrolle übernimmt; seiner Entwicklung folgen alsdann die übrigen. »Das industriell entwickeltere Land zeigt dem minder entwickelten nur das Bild der eigenen Zukunft«[2]. Freilich mußte sich dieser Standpunkt verschieben, wenn man das Ideal des kommunistischen Urzustandes nicht nur behauptete, sondern auch in seiner Breite auszumalen unternahm. Es entstand notwendig die Idee einer Entwicklung, die von gemeinsamem Ausgangspunkte die Völker gleichmäßig beherrschte. Als die Morganschen Untersuchungen bekannt wurden, hat Marx selbst hierüber schreiben wollen; da er indes über seinem Vorhaben starb, übernahm Engels »die Vollführung eines Vermächtnisses«[3]. Und er war sicherlich der geeignetere Bearbeiter. Mit seinem größeren Respekt vor dem Tatsächlichen zog er offen in seinem Buche »Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staates« die Konsequenzen, die den historischen Materialismus aufheben. Er subsumierte im Vorwort des Buches dem Begriff der Produktion den der Kindererzeugung, und so entstand in der Koordination der sexuellen und ökonomischen Beziehungen die Skizze der Geschichtsphilosophie, die wir früher nur erwähnten, um sie als unvereinbar mit den übrigen Formulierungen zurückzuweisen. So sehr daher auch der Marxismus an innerer Geschlossenheit gewonnen hat, indem Morgans Hypothesen eine einmalige Dialektik der Geschichte zu rechtfertigen schienen, so war doch eine nähere Inbeziehungsetzung nicht ohne Widersprüche durchführbar.

[1] Marx, Vorwort zur Kritik der polit. Ökonomie XII.
[2] Marx, Kapital I, VI f.
[3] Engels, Ursprung VII.

§ 2. Der Urkommunismus.

Wir gehen kurz auf den Inhalt von Engels' Buch ein. Er unterscheidet mit Morgan drei Epochen der Menschheitsgeschichte: Wildheit, Barbarei, Zivilisation. »Jede der beiden (ersteren) teilt er (Morgan) ein in eine untere, mittlere und obere Stufe je nach den Fortschritten der Produktion der Lebensmittel«. Die Unterstufe der Wildheit ist die Kindheit des Menschengeschlechts, in der es auf Bäumen von Früchten, Nüssen und Wurzeln lebte und eine artikulierte Sprache ausbildete. Die Mittelstufe beginnt mit der Verwertung von Fischen, die Oberstufe mit der Erfindung von Bogen und Pfeil. Die Unterstufe der Barbarei datiert von der Einführung der Töpferei, es folgt die Zähmung von Haustieren und Pflanzenkultur bis zum Ackerbau. »Wildheit — Zeitraum der vorwiegenden Aneignung fertiger Naturprodukte; die Kunstprodukte der Menschen sind vorwiegend Hilfswerkzeuge dieser Aneignung. Barbarei — Zeitraum der Erlernung von Viehzucht und Ackerbau, der Erlernung von Methoden zur gesteigerten Produktion von Naturerzeugnissen durch menschliche Tätigkeit. Zivilisation — Zeitraum der Erlernung der weiteren Verarbeitung von Naturerzeugnissen, der eigentlichen Industrie und der Kunst«[1]. Diesem Faktor koordiniert nun Engels die Entwicklung der Familie. Das ursprüngliche Element ist die Stammesverfassung. Marx verbessert seine früheren Ansichten in einer Note zur dritten Auflage des »Kapital«. »Spätere sehr gründliche Studien der menschlichen Urzustände führten den Verfasser zu dem Ergebnis, daß ursprünglich nicht die Familie sich zum Stamm ausgebildet, sondern umgekehrt, der Stamm die ursprüngliche naturwüchsige Form der auf Blutsverwandtschaft beruhenden menschlichen Vergesellschaftung war, sodaß aus der beginnenden Auflösung der Stammesbande erst später die vielfach verschiedenen Formen der Familie sich entwickelten«[2]. Anfänglich herrschte innerhalb des Stammes unbeschränkter Geschlechtsverkehr, sodaß jede Frau jedem Mann und jeder Mann jeder Frau gleichmäßig angehörte. Aus diesem regellosen Urzustand entwickelte

---

[1] Engels, Ursprung S. 1—8. In ähnlichem Sinne der technisch-ökonomischen Entwicklung hat Marx sich schon früher auf die prähistorischen Stufen berufen. »So wenig die bisherige Geschichtsschreibung die Entwicklung der materiellen Produktion, also die Grundlage alles gesellschaftlichen Lebens und daher aller wirklichen Geschichte kennt, hat man wenigstens die vorhistorische Zeit auf Grundlage naturwissenschaftlicher, nicht sogenannter historischer Forschungen nach dem Material der Werkzeuge und der Waffen in Steinalter, Bronzealter und Eisenalter abgeteilt« (Kap. I, S. 143).

[2] Marx, Kapital I, S. 316, Anm. 50a.

sich als erste Stufe der Familie die Blutsverwandtschaftsfamilie. Hier sind die Ehegruppen nach Generationen gesondert, nur Vorfahren und Nachkommen, Eltern und Kinder von den Rechten und Pflichten der Ehe ausgeschlossen. Der zweite Fortschritt bestand in der Ausschließung der Geschwisterehen; es entstand die Punaluafamilie. »Die ursprüngliche kommunistische Gesamthaushaltung, die bis tief in die mittlere Barbarei hinein ausnahmslos herrscht, bedingt eine je nach den Verhältnissen wechselnde, aber an jedem Ort ziemlich bestimmte Maximalgröße der Familiengemeinschaft«. In beiden Formen der Gruppenehe ist die Abstammung nur von mütterlicher Seite nachweisbar, nur die weibliche Linie wird anerkannt; es gilt Mutterrecht. Aus dieser Punaluafamilie ist regelmäßig die Gens hervorgegangen. »Sobald die Ächtung des Geschlechtsverkehrs zwischen allen Geschwistern auch den entferntesten Kollateralverwandten mütterlicherseits einmal feststeht, hat sich auch obige Gruppe in eine Gens verwandelt, d. h. sich konstituiert als ein fester Kreis von Blutsverwandten weiblicher Linie, die untereinander nicht heiraten dürfen, und der von nun an sich mehr und mehr durch andere gemeinsame Einrichtungen gesellschaftlicher und religiöser Art befestigt und von den anderen Gentes desselben Stammes unterscheidet«. »Nicht die Individuen, die ganzen Gruppen sind miteinander verheiratet, Klasse mit Klasse«. Der weitere Fortschritt geht von den Frauen aus, denen die altherkömmlichen Geschlechtsverhältnisse in dem Maße, als sie ihren »waldursprünglich-naiven« Charakter einbüßten, erniedrigend und drückend erschienen; es entstand an der Grenze zwischen Wildheit und Barbarei die Paarungsfamilie. Eine Übergangsform ist die Kultprostitution. »Die Buße, womit die Frau das Recht auf Keuschheit erkauft, ist in der Tat nur mystischer Ausdruck für die Buße, womit die Frau sich aus der alten Männergemeinschaft loskauft und das Recht erwirbt, sich nur einem Manne hinzugeben«. Das Resultat, die Paarungsfamilie, hat diesen Charakter: »Auf dieser Stufe lebt ein Mann mit einer Frau zusammen, jedoch so, daß Vielweiberei und gelegentliche Untreue Recht der Männer bleibt, wenn erstere auch aus ökonomischen Gründen selten vorkommt; während von den Weibern für die Dauer des Zusammenlebens meist strengste Treue verlangt und ihr Ehebruch grausam bestraft wird. . . . Während in früheren Familienformen die Männer nie um Frauen verlegen zu sein brauchten, im Gegenteil ihrer eher mehr als genug hatten, wurden Frauen jetzt selten und gesucht. Daher beginnt seit der Paarungsehe der Raub und Kauf von Frauen«. Jetzt tritt zwar schon der Mann mehr in den Vordergrund; aber das Matriarchat bleibt. »Die Paarungsfamilie, selbst zu

schwach und zu unbeständig, um einen eigenen Haushalt zum Bedürfnis oder nur wünschenswert zu machen, löst die aus früherer Zeit überlieferte kommunistische Haushaltung keineswegs auf; kommunistischer Haushalt bedeutet aber Herrschaft der Weiber im Hause«.

Obwohl jetzt die Kinder nach ihrer väterlichen Abstammung einigermaßen beglaubigt waren, erbte noch immer die Gens der Mutter. »Das Vermögen mußte in der Gens bleiben . . . Die Kinder des verstorbenen Mannes aber gehörten nicht seiner Gens an, sondern der ihrer Mutter; . . . von ihrem Vater konnten sie nicht erben. Die eigenen Kinder waren enterbt«. Mit zunehmendem Reichtum mußte daher die Institution des Mutterrechts dem Vaterrecht weichen. »Es war das gar nicht so schwer, wie es uns heute erscheint. Denn diese Revolution — eine der einschneidendsten, die die Menschen erlebt haben — brauchte nicht ein einziges der lebenden Mitglieder einer Gens zu berühren. Alle ihre Angehörigen konnten nach wie vor bleiben, was sie gewesen. Der einfache Beschluß genügte, daß in Zukunft die Nachkommen der männlichen Genossen in der Gens bleiben, die der weiblichen aber ausgeschlossen sein sollten, indem sie in die Gens ihres Vaters übergingen«.

»Der Umsturz des Mutterrechts war die weltgeschichtliche Niederlage des weiblichen Geschlechts. Der Mann ergriff das Steuer auch im Hause, die Frau wurde entwürdigt, geknechtet, Sklavin seiner Lust und bloßes Werkzeug der Kindererzeugung. . . . Die erste Wirkung der nun begründeten Alleinherrschaft der Männer zeigt sich in der jetzt auftauchenden Zwischenform der patriarchalischen Familie«. Die Familienform festet sich immer mehr und mehr; aus dieser Übergangsform entwickelt sich im Grenzzeitalter zwischen der mittleren und oberen Stufe der Barbarei die monogame Familie, ihr endgültiger Sieg ist ein Kennzeichen der beginnenden Zivilisation. »Sie war die erste Familie, die nicht auf natürliche, sondern auf ökonomische Bedingungen gegründet war, nämlich auf den Sieg des Privateigentums über das ursprüngliche naturwüchsige Gemeinwesen. Der erste Klassengegensatz, der in der Geschichte auftritt, fällt zusammen mit der Entwicklung des Antagonismus von Mann und Weib in der Einzelehe«. »Mit dem Aufkommen der Eigentumsverschiedenheit, also schon auf der Oberstufe der Barbarei, tritt die Lohnarbeit sporadisch auf neben Sklavenarbeit und gleichzeitig als ihr notwendiges Korrelat die gewerbsmäßige Prostitution freier Frauen neben der erzwungenen Preisgebung der Sklavin. So ist die Erbschaft, die die Gruppenehe der Zivilisation vermacht hat, eine doppelseitige . . . hier die Monogamie, dort der Hetärismus mitsamt seiner extremsten Form, der Prostitution«. Der Widerstreit von Mann und Weib ist »ein

Bild im Kleinen derselben Gegensätze und Widersprüche, in denen sich die seit Eintritt der Zivilisation in Klassen gespaltene Gesellschaft bewegt, ohne sie auflösen und überwinden zu können«[1].

So war die Gentilverfassung dem Untergang geweiht. Mit dem sehnsüchtigen Blickpunkt Rousseaus, auf dessen Verwandtschaft mit Hegels Entäußerungstheorie wir im vorigen Kapitel hinwiesen, schildert Engels ihre Herrlichkeiten, die er mit Morgan an der irokesischen Gens besonders exemplifiziert. Auf Einzelheiten einzugehen erübrigt sich für unsere Zwecke. Die Hauptsache ist für Engels die Verwirklichung der demokratischen Freiheit und Gleichheit. »Die Gens hat einen Rat, die demokratische Versammlung aller männlichen und weiblichen erwachsenen Gentilen, alle mit gleichem Stimmrecht«.

Aus der Verbindung mehrerer Gentes entstehen übergeordnete Gesellschaftsverbindungen. »Wie mehrere Gentes eine Phratrie, so bilden in der klassischen Form mehrere Phratrien einen Stamm . . . Alle drei sind Gruppen verschiedener Abstufungen von Blutverwandtschaft, jede abgeschlossen in sich und ihre eigenen Angelegenheiten ordnend, jede aber auch die andere ergänzend«. Engels gerät in Begeisterung: »Und es ist eine wunderbare Verfassung in all' ihrer Kindlichkeit und Einfachheit, diese Gentilverfassung! Ohne Soldaten, Gendarmen und Polizisten, ohne Adel, Könige, Statthalter, Präfekten oder Richter, ohne Gefängnisse, ohne Prozesse, geht alles seinen geregelten Gang. Allen Zank und Streit entscheidet die Gesamtheit derer, die es angeht, die Gens oder der Stamm, oder die einzelnen Gentes unter sich . . . Arme und Bedürftige kann es nicht geben — die kommunistische Haushaltung und die Gens kennen ihre Verpflichtungen gegen Alte, Kranke und im Kriege Gelähmte. Alle sind gleich und frei — auch die Weiber . . . So sahen die Menschen und die menschliche Gesellschaft aus, ehe die Scheidung in verschiedene Klassen vor sich gegangen war. Und wenn wir ihre Lage vergleichen mit der der ungeheueren Mehrzahl der heutigen zivilisierten Menschen, so ist der Abstand enorm zwischen dem heutigen Proletarier und Kleinbauer und dem alten freien Gentilgenossen«[2].

Aber Engels weiß: »Die Macht dieser naturwüchsigen Gemeinwesen mußte gebrochen werden — sie wurde gebrochen«. Hier tritt nun der Dualismus ein, den wir im in Kap. X S. 186f. erwähnten. Denn während Engels einmal ökonomische Laster, die Habgier des Mannes verantwortlich macht, schiebt er später den objektiven Gesichtspunkt der Arbeitsteilung unter. Ihr soll der Kommunismus der Haushaltung unterlegen

[1] Engels, a. a. O. S. 9—55.
[2] Engels, a. a. O. S. 75—91.

sein[1]. »Hirtenstämme sonderten sich aus von der übrigen Masse der Barbaren: erste große gesellschaftliche Teilung der Arbeit . . . Damit wurde ein regelmäßiger Austausch möglich; das Vieh erhielt Geldfunktion«. Die Einschaltung neuer Arbeitskräfte wurde wünschenswert: »Die Kriegsgefangenen wurden in Sklaven verwandelt. Die erste große gesellschaftliche Teilung der Arbeit zog mit ihrer Steigerung der Produktivität der Arbeit, also des Reichtums und mit ihrer Erweiterung des Produktionsfeldes unter den gegebenen geschichtlichen Gesamtbedingungen die Sklaverei mit Notwendigkeit nach sich«. Es entstand »die erste große Spaltung der Gesellschaft in zwei Klassen: Herren und Sklaven«. Auf der Oberstufe der Barbarei entwickelt sich die zweite große Teilung der Arbeit: »das Handwerk sonderte sich vom Ackerbau«. Die Produktion geht jetzt direkt auf den Austausch. An der Schwelle der Zivilisation steht die dritte Arbeitsteilung; es bildet sich eine Klasse, die sich nicht mehr mit der Produktion beschäftigt, sondern nur mit dem Austausch der Produkte — die Kaufleute, »eine Klasse von Parasiten, echten gesellschaftlichen Schmarotzertieren, die als Lohn für sehr geringe wirkliche Leistungen sowohl von der heimischen wie von der fremden Produktion den Rahm abschöpft«. Die Gentilverfassung hatte sich ausgelebt, sie wurde ersetzt durch den Staat. In drei Hauptformen erhebt er sich auf den Ruinen der Gentilverfassung: entweder entspringt er wie in Athen direkt aus den Klassengegensätzen oder wie in Rom aus dem Sieg der Plebs oder wie bei den Germanen durch die Eroberung fremder Reiche. Drei Kennzeichen hat der Staat: die Einteilung der Staatsangehörigen nach dem Gebiet, die Einrichtung einer öffentlichen Gewalt und die Steuern[2].

§ 3. Die vorbürgerlichen Epochen.

Dies im Großen der Entwicklungsgang, den Engels als gemeinsame Vorgeschichte allen Völkern zuweist und besonders an den Griechen, Römern und Germanen exemplifiziert. Wir werden auf Einzelheiten später zurückkommen und knüpfen nunmehr wieder an die Epocheneinteilung

[1] Nach Marx entspringt die erste Arbeitsteilung »naturwüchsig aus den Geschlechts- und Altersverschiedenheiten, also auf rein physiologischer Grundlage« (Kapital I, S. 316).

[2] Engels, a. a. O. S. 163—179. Am längsten haben sich nach Engels Reste der Gentilverfassung in den Markgenossenschaften erhalten. Vgl. besonders Anhang zu Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft S. 55 ff. (5. Aufl. 1907). Die Schrift enthält im übrigen einige Kapitel des «Antidühring« und kann daher im allgemeinen außer Betracht bleiben.

von Marx an, deren ganz anderer Charakter auch dann erhellt, wenn er später einer mehr gleichmäßigen allgemeinen Entwicklungsgeschichte der Völker zustimmte. Indes entspricht dem systematischen Charakter der Geschichtsphilosophie allein eine solche Systematik der Geschichte selbst, ein progressiver Fortgang durch die asiatische, antike, feudale und bürgerliche Produktionsweise.

Über die asiatische Zeit liegen am wenigsten Äußerungen vor; sie gilt Marx als ein Beweis, daß die Stagnation der ökonomischen Grundlage eine absolute Gleichförmigkeit der Gesellschaft zur Folge hat. »Jene altertümlichen kleinen indischen Gemeinwesen z. B., die noch heute fortexistieren, beruhen auf gemeinschaftlichem Besitz des Grund und Bodens, auf unmittelbarer Verbindung von Agrikultur und Handwerk und auf einer festen Teilung der Arbeit . . . Die Hauptmasse der Produkte wird für den unmittelbaren Selbstbedarf der Gemeinde produziert, nicht als Ware . . . Wächst die Bevölkerung, so wird eine neue Gemeinde nach dem Muster der alten auf unbebautem Boden angesiedelt . . . Das Gesetz, das die Teilung der Gemeindearbeit regelt, wirkt hier mit der unverbrüchlichen Autorität eines Naturgesetzes, während jeder besondere Handwerker, wie Schmied usw. nach überlieferter Art, aber selbständig und ohne Anerkennung irgendeiner Autorität in seiner Werkstatt, alle zu seinem Fach gehörigen Operationen verrichtet. Der einfache produktive Organismus dieser selbstgenügenden Gemeinwesen, die sich beständig in derselben Form reproduzieren, und, wenn zufällig zerstört, an demselben Ort, mit demselben Namen wieder aufbauen, liefert den Schlüssel zum Geheimnis der Unveränderlichkeit asiatischer Gesellschaften, so auffallend kontrastiert durch die beständige Auflösung und Neubildung asiatischer Staaten und rastlosen Dynastienwechsel. Die Struktur der ökonomischen Grundelemente der Gesellschaft bleibt von den Stürmen der politischen Wolkenregion unberührt« [1].

Gegenüber den konservativen Tendenzen der asiatischen Produktionsweise bietet die antike Welt ein anderes Bild. Der Fortschritt in der Produktivität der Arbeit führte, wie wir schon hörten, notwendig zur Sklaverei. »Sie wurde bald die herrschende Form der Produktion bei allen über das alte Gemeinwesen hinaus sich entwickelnden Völkern, schließlich aber auch eine der Hauptursachen ihres Verfalls. Erst die Sklaverei machte die Teilung der Arbeit zwischen Ackerbau und Industrie auf größerem Maßstabe möglich und damit die Blüte der alten Welt, das Griechentum. Ohne Sklaverei kein griechischer Staat, keine

[1] Marx, Kapital I, S. 322 f.

griechische Kunst und Wissenschaft; ohne Sklaverei kein Römerreich«[1].

Marx formuliert gegenüber dieser einfachen Darstellung wesentlich anders. Er sagt: »Die kleine Bauernwirtschaft und der unabhängige Handwerksbetrieb, die beide teils die Basis der feudalen Produktionsweise bilden, teils nach deren Auflösung neben dem kapitalistischen Betrieb erscheinen, bilden zugleich die ökonomischen Grundlagen der klassischen Gemeinwesen zu ihrer besten Zeit, nachdem sich das ursprünglich orientalische Gemeineigentum aufgelöst und bevor sich die Sklaverei der Produktion ernsthaft bemächtigt hat«[2].

Auf der Verschiedenheit dieser Stellungnahme beruht es offenbar, wenn die Meinung schwankt, ob in der antiken Welt der Klassenkampf, wie es der Mehrwerttheorie eher entsprechen würde, nur zwischen Freien und Sklaven oder innerhalb der Schichten der Freien selbst stattfindet. Im Vorwort zum »18. Brumaire des Louis Napoléon« polemisiert Marx ausdrücklich: »Man vergißt die Hauptsache, daß nämlich im alten Rom der Klassenkampf nur innerhalb einer privilegierten Minorität spielte, zwischen den freien Reichen und den freien Armen, während die große produktive Masse der Bevölkerung, die Sklaven, das bloß passive Piedestal für jene Kämpfer bildete. Man vergißt Sismondis bedeutenden Ausspruch: Das römische Proletariat lebte auf Kosten der Gesellschaft, während die moderne Gesellschaft auf Kosten des Proletariats lebt«. Im Kommunistischen Manifest herrscht eine andere Auffassung. Hier wird ausdrücklich als ein spezieller Vorzug der modernen Zeit die Vereinfachung der Klassengegensätze behauptet, ihre Reduktion auf zwei feindliche Lager. »In den früheren Epochen der Gesellschaft finden wir fast überall eine vollständige Gliederung der Gesellschaft in verschiedene Stände, eine mannigfaltige Abstufung der gesellschaftlichen Stellungen. Im alten Rom haben wir Patrizier, Ritter, Plebejer, Sklaven«[3]. Diese Annahme hat Marx sich später wieder zu eigen gemacht, jedoch mit der Maßgabe, daß auch hier der gesetzmäßige Fortgang der Entwicklung eine Vereinheitlichung schafft und schließlich wenige Besitzende einer großen Masse Sklaven gegenüberstellt. »Der Klassenkampf der antiken Welt bewegt sich hauptsächlich in der Form eines Kampfes zwischen Gläubiger und Schuldner«[4]. Der unterliegende Schuldner wird durch den Sklaven ersetzt.

---

[1] Engels, Antidühring S. 189.
[2] Marx, Kapital I, S. 299, Anm. 24.
[3] Kommunistisches Manifest S. 24.
[4] Marx, Kapital I, S. 99.

Die Etappen dieses Kampfes sind, zunächst bei den Griechen, folgende: Die Gentilverfassung wurde durch den Warenaustausch gestürzt. Seine Anfänge sind nach Marx stets interlokal. »Der Warenaustausch beginnt, wo die Gemeinwesen enden, an den Punkten ihres Kontaktes mit fremden Gemeinwesen oder Gliedern fremder Gemeinwesen. Sobald Dinge aber einmal im auswärtigen, werden sie auch rückschlagend im inneren Gemeindeleben zu Waren«[1]. Engels kennt dagegen auch einen ursprünglichen Austausch einzelner. »Wie rasch aber, nach dem Entstehen des Austausches zwischen Einzelnen, und mit der Verwandlung der Produkte in Waren das Produkt seine Herrschaft über die Produzenten geltend macht, das sollten die Athener erfahren . . . Die alte Gentilverfassung hatte sich nicht nur ohnmächtig erwiesen gegen den Siegeszug des Geldes; sie war auch absolut unfähig, innerhalb ihres Rahmens selbst nur Raum zu finden für so etwas wie Geld, Gläubiger oder Schuldner, — Zwangseintreibung von Schulden . . . Konnte die Gentilverfassung dem ausgebeuteten Volk keine Hilfe bringen, so blieb nur der entstehende Staat. Und dieser brachte sie in der solonischen Verfassung . . . In der großen französischen Revolution wurde das feudale Eigentum geopfert, um das bürgerliche zu retten; in der solonischen mußte das Eigentum der Gläubiger herhalten zum Besten des Eigentums der Schuldner. Die Schulden wurden einfach für ungültig erklärt . . . So wahr ist es, daß seit dritthalbtausend Jahren das Privateigentum hat erhalten werden können nur durch Eigentumsverletzung . . . Die neue Verfassung des Kleisthenes ignorierte die vier alten auf Gentes und Phratrien begründeten Stämme; an ihre Stelle trat die Einteilung der Bürger nach dem bloßen Ort der Ansässigkeit . . . Wie sehr der jetzt in seinen Hauptzügen fertige Staat der neuen gesellschaftlichen Lage der Athener angemessen war, zeigt sich in dem raschen Aufblühen des Reichtums, des Handels und der Industrie. Der Klassengegensatz, auf dem die gesellschaftlichen und politischen Einrichtungen beruhten, war nicht mehr der von Adel und gemeinem Volk, sondern der von Sklaven und Freien, Schutzverwandten und Bürgern . . . Mit der Entwicklung des Handels und der Industrie aber kam Akkumulation und Konzentration der Reichtümer in wenigen Händen, Verarmung der Masse der freien Bürger, denen nur die Wahl blieb, entweder der Sklaven-

[1] Marx, Kapital I, S. 54. Daher haben die Nomaden zuerst die Geldform ausgebildet. »Nomadenvölker entwickeln zuerst die Geldform, weil all ihr Hab und Gut sich in beweglicher, daher unmittelbar veräußerlicher Form befindet und weil ihre Lebensweise sie beständig mit fremden Gemeinwesen in Kontakt bringt, daher zum Produktenaustausch sollizitiert« (Kapital I, S. 55).

arbeit durch eigene Handwerksarbeit Konkurrenz zu machen, was für schimpflich, banausisch galt und auch wenig Erfolg versprach — oder aber zu verlumpen. Sie taten, unter den Umständen mit Notwendigkeit, das letztere, und da sie die Masse bildeten, richteten sie damit den ganzen athenischen Staat zugrunde. Nicht die Demokratie hat Athen zugrunde gerichtet, wie die europäischen, fürstenschweifwedelnden Schulmeister behaupten, sondern die Sklaverei, die die Arbeit des freien Bürgers ächtete« [1].

Die römische Geschichte verläuft ähnlich. Die Gentilverfassung hielt sich lange. »Wie die Griechen zur Heroenzeit, lebten also die Römer zur Zeit der sogenannten Könige in einer auf Gentes, Phratrien, und Stämmen begründeten und aus ihnen entwickelten, militärischen Demokratie«. Was für die athenische Geschichte die Verfassung des Kleisthenes, ist für die römische Geschichte die des Servius Tullius. Sie setzte an Stelle der alten auf persönlichen Blutsbanden beruhenden Gesellschaftsordnung eine neue auf Gebietseinteilung und Vermögensunterschied gegründete. »Innerhalb dieser Verfassung bewegt sich die ganze Geschichte der römischen Republik mit allen ihren Kämpfen der Patrizier und Plebejer um den Zugang zu den Ämtern und die Beteiligung an den Staatsländereien, mit dem endlichen Aufgehen des Patrizieradels in der neuen Klasse der großen Grund- und Geldbesitzer, die allmählich allen Grundbesitz der durch den Kriegsdient ruinierten Bauern aufsogen, die so entstandenen enormen Landgüter mit Sklaven bebauten, Italien entvölkerten und damit nicht nur dem Kaisertum die Tür öffneten, sondern auch seinen Nachfolgern, den deutschen Barbaren« [2]. In gleicher Weise äußert sich Marx. »Der Klassenkampf der antiken Welt . . . endet in Rom mit dem Untergang des plebejischen Schuldners, der durch den Sklaven ersetzt wird«. »Das Geld, das sie (die Patrizier) dem plebejischen Schuldner vorgeschossen, hatte sich vermittels seiner Lebensmittel in Fleisch und Blut des Schuldners verwandelt. Dies ‚Fleisch und Blut' wurde daher ‚ihr Geld' . . Linguets Hypothese, daß die patrizischen Gläubiger von Zeit zu Zeit jenseits der Tiber Festschmäuse in gekochtem Schuldnerfleisch veranstalteten, bleibe dahingestellt« [3].

Welches sind nun aber die ökonomischen Bedingungen, die doch den Klassenkampf ihrerseits wieder verursachen sollen? Ausdrücklich fügt Marx der vorhin zitierten Stelle zu: »Indes spiegelt die Geldform — und das Verhältnis von Gläubiger und Schuldner besitzt die Form eines

[1] Engels, Ursprung S. 105—118.
[2] Engels, Ursprung S. 119—131.
[3] Marx, Kapital I, S. 99, 251, Anm. 152.

Geldverhältnisses — hier nur den Antagonismus tiefer liegender ökonomischer Lebensbedingungen wieder«. Nach Engels ist, wie wir oben sahen, die Sklaverei eine naturnotwendige Folge der durch die Arbeitsteilung gestiegenen Produktivität. Marx weiß die ökonomischen Grundlagen wenigstens der römischen Geschichte näher zu bestimmen; er führt sie zurück einmal auf das Grundeigentum, und sodann auf die Entwicklung des Kaufmanns- und Wucherkapitals. »Es gehört übrigens wenig Bekanntschaft mit der Geschichte der römischen Republik dazu, um zu wissen, daß die Geschichte des Grundeigentums ihre Geheimgeschichte bildet«. Daneben läuft aber die Entwicklung des Geldkapitals. »Das alte Rom entwickelt schon in der späteren republikanischen Zeit das Kaufmannskapital höher, als es je zuvor in der alten Welt bestanden hat, ohne irgendwelchen Fortschritt gewerblicher Entwicklung, während in Korinth und anderen griechischen Städten Europas und Kleinasiens ein hochentwickeltes Gewerbe die Entwicklung des Handels begleitet«.

So vollendet sich die Sklavenwirtschaft: »In der antiken Welt resultiert die Wirkung des Handels und die Entwicklung des Kaufmannskapitals stets in Sklavenwirtschaft; je nach dem Ausgangspunkt auch nur in Verwandlung eines patriarchalischen, auf Produktion unmittelbarer Subsistenzmittel gerichteten Sklavensystems in ein auf Produktion von Mehrwert gerichtetes« [1].

Dem Kaufmannskapital folgt das Wucherkapital auf dem Fuße. »Die Entwicklung des Wucherkapitals schließt sich an die des Kaufmannskapitals und speziell an die des Geldhandlungskapitals. Im alten Rom, von den letzten Zeiten der Republik an, wo die Manufaktur tief unter der antiken Durchschnittsentwicklung stand, war Kaufmannskapital, Geldhandlungskapital und Wucherkapital — innerhalb der antiken Form — auf den höchsten Punkt entwickelt. . . . Der Wucher, der den armen Kleinproduzenten aussaugt, geht Hand in Hand mit dem Wucher, der den reichen Großgrundbesitzer aussaugt. Sobald der Wucher der römischen Patrizier die römischen Plebejer, die Kleinbauern völlig ruiniert hatte, hatte diese Form der Ausbeutung ein Ende, und trat die reine Sklavenwirtschaft an Stelle der kleinbäuerlichen. . . . Der Wucher ändert die Produktionsweise nicht, sondern saugt sich an sie als Parasit fest und macht sie miserabel. Er saugt sie aus, entnervt sie und zwingt die Reproduktion unter immer erbärmlicheren Bedingungen vorzugehen. Daher der populäre Haß gegen den Wucher, am höchsten in der antiken Welt, wo das Eigentum des Produzenten an seinen Produktionsbedingungen zugleich Basis der politischen Verhältnisse, der

[1] Marx, Kapital I, S. 48; III, 1, S. 316.

Selbständigkeit des Staatsbürgers. Soweit Sklaverei herrscht oder soweit das Mehrprodukt vom Feudalherrn und seiner Gefolgschaft aufgegessen wird und Sklavenbesitzer oder Feudalherr dem Wucher verfallen, bleibt die Produktionsweise auch dieselbe; nur wird sie härter für die Arbeiter. Der verschuldete Sklavenhalter oder Feudalherr saugt mehr aus, weil er selbst mehr ausgesaugt wird. Oder schließlich macht er dem Wucherer Platz, der selbst Grundeigentümer oder Sklavenbesitzer wird wie der Ritter im alten Rom. An die Stelle der alten Ausbeuter, deren Exploitation mehr oder minder patriarchalisch, weil großenteils politisches Machtmittel war, tritt ein harter geldsüchtiger Emporkömmling« [1].

So verläuft der wirtschaftliche Inhalt der antiken Geschichte. Über die ideologischen Begleiterscheinungen dieser Epoche finden sich gleichfalls einige Bemerkungen. Der Klassenkampf ist ja nur ein umfassender Ausdruck für die Ideologie und die Bewußtseinsinhalte seine spezielleren Bestimmungen. Griechische Philosophie und antike Religion hat Marx mitunter gestreift. Zwar haben weder Marx noch Engels je eine vollständige Erklärung der Geschichte der griechischen Philosophie vom Standpunkte ihrer Geschichtsauffassung versucht; dieses Wagnis blieb den Epigonen überlassen. Um so weniger haben wir Anlaß, das Buch von Eleutheropulos »Die Philosophie als die Lebensauffassung des Griechentums auf Grund der jedesmaligen gesellschaftlichen Verhältnisse« heranzuziehen, als es selbst im marxistischen Lager abgelehnt wurde [2]. Dagegen verdienen die immer geistreichen Neudeutungen durch Marx selbst unser Interesse. Ein Reflex der erst beginnenden Warenproduktion ist nach ihm der Blickpunkt, unter dem die Griechen die Arbeitsteilung betrachten; sie beachten nur ihre günstigen Folgen für den Gebrauchs-, nicht den Tauschwert. »Im strengsten Gegensatz zu dieser Akzentuierung der Quantität und des Tauschwerts (der modernen Nationalökonomen) halten sich die Schriftsteller des klassischen Altertums ausschließlich an Qualität und Gebrauchswert. Infolge der Scheidung der gesellschaftlichen Produktionszweige werden die Waren besser gemacht, die verschiedenen Triebe und Talente der Menschen wählen sich entsprechende Wirkungssphären und ohne Beschränkung ist nirgendwo Bedeutendes zu leisten. Also Produkt und Produzent werden verbessert durch die Teilung der Arbeit. Wird gelegentlich auch das Wachstum der Produktenmasse erwähnt, so nur mit Bezug auf die grössere Fülle des Gebrauchswerts. Es wird mit keiner Silbe des Tauschwerts, der Verwohlfeilerung der

[1] Marx, Kapital III, 2, S. 132, 134—36.
[2] Cunow, Philosophie und Wirtschaft, Neue Zeit 18, I, S. 425.

Waren gedacht. Dieser Standpunkt des Gebrauchswerts herrscht sowohl bei Plato, der die Teilung der Arbeit als Grundlage der gesellschaftlichen Scheidung der Stände behandelt als bei Xenophon, der mit seinem charakteristisch bürgerlichen Instinkt schon der Teilung der Arbeit innerhalb einer Werkstatt näherrückt. Platos Republik, soweit in ihr die Teilung der Arbeit als das gestaltende Prinzip des Staats entwickelt wird, ist nur atheniensische Idealisierung des ägyptischen Kastenwesens, wie Ägypten als industrielles Mutterland auch anderen seiner Zeitgenossen gilt, z. B. dem Isokrates, und diese Bedeutung selbst noch für die Griechen der römischen Kaiserzeit behielt.« Wo aber die Macht des Geldes erkannt ist, wird sie von den Einsichtigen beklagt. »Das Geld ist aber selbst Ware, ein äußerlich Ding, das Privateigentum eines jeden werden kann. Die gesellschaftliche Macht wird so zur Privatmacht der Privatperson. Die antike Gesellschaft denunziert es daher als die Scheidemünze ihrer ökonomischen und sittlichen Ordnung«[1]. Marx zitiert hier als Beleg eine Stelle aus der Antigone des Sophokles. Aristoteles brandmarkte das Zinsnehmen und erwartete von einer auf's Höchste gestiegenen Technik die Aufhebung der Sklaverei[2]. Er wird ferner von Marx gepriesen als »der große Forscher, der die Wertform, wie so viele Denkformen, Gesellschaftsformen und Naturformen zuerst analysiert hat«. Bis zur Erkenntnis der Arbeit als der gemeinschaftlichen Substanz der Waren konnte er allerdings nicht vordringen. »Daß aber in der Form der Warenwerte alle Arbeiten als gleiche menschliche Arbeit und daher als gleichgeltend ausgedrückt sind, konnte Aristoteles nicht aus der Wertform selbst herauslesen, weil die griechische Gesellschaft auf Sklavenarbeit beruhte, daher die Ungleichheit der Menschen und ihrer Arbeitskräfte zur Naturbasis hatte. Das Geheimnis des Wertausdrucks, die Gleichheit und gleiche Gültigkeit aller Arbeiten, weil und insofern sie menschliche Arbeit überhaupt sind, kann nur entziffert werden, sobald der Begriff der menschlichen Gleichheit bereits die Festigkeit eines Volksvorurteils besitzt. Das ist aber erst möglich in einer Gesellschaft, worin die Warenform die allgemeine Form des Arbeitsprodukts, also auch das Verhältnis der Menschen zueinander als Warenbesitzer das herrschende gesellschaftliche Verhältnis ist. Das Genie des Aristoteles glänzt gerade darin, daß er im Wertausdruck der Waren ein Gleichheitsverhältnis entdeckt. Nur die historische Schranke der Gesellschaft, worin er lebte, verhindert ihn herauszufinden, worin denn in ‚Wahrheit' dies

[1] Marx, Kapital I, S. 330 ff., 96.
[2] Marx, Kapital I, S. 373, 127.

Gleichheitsverhältnis besteht«[1]. Hier wirken also die gegebenen Produktionsbedingungen nur negativ, indem sie der richtigen Einsicht eine Grenze setzen, die nicht überschritten werden kann; ein eigentlicher Überbau über die Gesellschaftsordnung ist dagegen die Politik des Aristoteles. Sein bekanntes Wort, der Mensch sei ein ζῶον πολιτικόν, deutet Marx so: »Aristoteles' Definition ist eigentlich die, daß der Mensch von Natur Stadtbürger. Sie ist für das klassische Altertum ebenso charakteristisch, als Franklin's Definition, daß der Mensch von Natur Instrumentenmacher, für das Yankeetum«[2].

Die Religionsauffassung des Marxismus muß, wie wir schon oben (S. 204 f.) feststellten, am ehesten den Ursprung von Feuerbachs anthropologischem Materialismus verraten. Es gilt denn auch die Religion als Spiegelung bald der natürlichen, bald der gesellschaftlichen Verhältnisse, wobei jene allmählich durch die gespenstigen Mächte der Warenproduktion abgelöst wurden. »In den altasiatischen, antiken u. s. w. Produktionsweisen spielt die Verwandlung des Produkts in Ware, und daher das Dasein der Menschen als Warenproduzenten eine untergeordnete Rolle, die jedoch um so bedeutsamer wird, je mehr die Gemeinwesen in das Stadium ihres Untergangs treten. Eigentliche Handelsvölker existieren nur in den Intermundien der alten Welt, wie Epikurs Götter, oder wie Juden in den Poren der polnischen Gesellschaft. Jene alten gesellschaftlichen Produktionsorganismen sind außerordentlich viel einfacher und durchsichtiger als der bürgerliche, aber sie beruhen entweder auf der Unreife des individuellen Menschen, der sich von der Nabelschnur des natürlichen Gattungszusammenhangs mit Anderen noch nicht losgerissen hat, oder auf unmittelbaren Herrschafts- und Knechtsverhältnissen. Sie sind bedingt durch eine niedrige Entwicklungsstufe der Produktivkräfte der Arbeit und entsprechend befangene Verhältnisse der Menschen innerhalb ihres materiellen Lebenserzeugungsprozesses, daher zueinander und zur Natur. Diese wirkliche Befangenheit spiegelt sich ideell wieder in den alten Natur- und Volksreligionen«. Der steigenden Entwicklung der griechischen Warenproduktion entsprach ihre religiöse Verkleidung; die Kultprostitution bei den Phöniziern zeigt die Schätzung des Geldes am deutlichsten. »Dem Gott der Waren dienten bei den Alten bekanntlich die Tempel zum Wohnsitz. Sie waren ‚heilige Banken'. Den Phöniziern, einem Handelsvolke par excellence, galt Geld als die entäußerte Gestalt aller Dinge. Es war daher in der Ordnung, daß die Jungfrauen,

---

[1] Marx, Kapital I, S. 25, 26 f.
[2] Marx, Kapital I, S. 280, Anm. 13.

die sich an den Festen der Liebesgöttin den Fremden hingaben, das zum Lohn empfangene Geldstück der Göttin opferten«[1]. Wenn schließlich Marx das Kolonialsystem der Manufakturperiode den »fremden Gott« nennt, der sich neben die alten Götzen Europas auf den Altar stellte[2], so scheint er damit auf das bekannte Erlebnis des Apostels Paulus anzuspielen, daß nämlich die Athener hier in Wahrheit der unbekannten, allbezwingenden Macht der Warenproduktion einen Altar errichteten.

Im Laufe der Entwicklung des römischen Staates zu einem Weltreich werden die Stammesgötter der einzelnen Nationen gestürzt. Dem einen Weltreich entsprach die religiöse Spiegelung des Monotheismus, das Christentum. »Die bei jedem Volk herausgearbeiteten Götter waren Nationalgötter, deren Reich nicht weiter ging, als das von ihnen zu schützende nationale Gebiet, jenseits dessen Grenzen andere Götter unbestritten das große Wort führten. Sie konnten nur in der Vorstellung fortleben, solange die Nation bestand; sie fielen mit deren Untergang. Diesen Untergang der alten Nationalitäten brachte das römische Weltreich . . . Die alten Nationalgötter kamen in Verfall, selbst die römischen, die eben auch nur auf den engen Kreis der Stadt Rom zugeschnitten waren; das Bedürfnis, das Weltreich zu ergänzen durch eine Weltreligion, tritt klar hervor in den Versuchen, allen irgendwie respektabeln fremden Göttern neben den einheimischen in Rom Anerkennung und Altäre zu schaffen. Aber eine neue Weltreligion macht sich nicht in dieser Art durch kaiserliche Dekrete. Die neue Weltreligion, das Christentum, war im Stillen bereits entstanden aus einer Mischung verallgemeinerter orientalischer, namentlich jüdischer Theologie und vulgarisierter griechischer, namentlich stoischer Philosophie . . . Genug, die Tatsache, daß es schon nach 250 Jahren Staatsreligion wurde, beweist, daß es die den Zeitumständen entsprechende Religion war«[3]. Nach dieser Darstellung sollte also das Christentum entstanden sein als Reflex des römischen Weltreiches; den ökonomischen Grund sieht Marx in der völligen Herausbildung des Produktes zur Ware. »Für eine Gesellschaft von Warenproduzenten, deren allgemein gesellschaftliches Produktionsverhältnis darin besteht, sich zu ihren Produkten als Waren, also als Werten zu verhalten und in dieser sachlichen Form ihre Privatarbeiten aufeinander zu beziehen als gleiche menschliche Arbeit, ist das Christentum mit seinem Kultus des abstrakten Menschen, namentlich in seiner bürgerlichen Entwicklung, dem Protestantismus, Deismus usw. die entsprechendste

[1] Marx, Kapital I, S. 46, 95, Anm. 90.
[2] Marx, Kapital I, S. 718.
[3] Engels, L. Feuerbach S. 53 f.; vgl. ferner Antidühring S. 343.

Religionsform«[1]. Hier dient also zur Erklärung des Christentums die empiristische Hypothese. Nach ihr müßte der religiöse Überbau ohne Klassenunterschied allen Bewohnern des Weltreiches gemeinsam entstehen. Ja, der Großkaufmann, als der Fanatiker des Tauschwerts, der die Macht des unbekannten Warengesetzes am ehesten spürt, hätte der erste Christ sein müssen. Es ist klar, wie der oben konstatierte Widerspruch in das System hineinkommt, wenn Engels an anderer Stelle den Klassencharakter des Christentums als »Religion der Sklaven und Unterdrückten«[2] erklären will. Also eine antikapitalistische Bewegung anstatt ein Spiegelbild der Warenproduktion! In diesem Sinne wird das Christentum mit Vorliebe der sozialistischen Arbeiterbewegung der Gegenwart parallel gesetzt. So sagt Engels: »Die Geschichte des Urchristentums bietet merkwürdige Berührungspunkte mit der modernen Arbeiterbewegung. Wie diese, war das Christentum im Ursprung eine Bewegung Unterdrückter: es trat zuerst auf als Religion der Sklaven und Freigelassenen, der Armen und Rechtlosen, der von Rom unterjochten oder zersprengten Völker. Beide, Christentum wie Arbeitersozialismus, predigen eine bevorstehende Erlösung aus Knechtschaft und Elend; das Christentum setzt diese Erlösung in ein jenseitiges Leben nach dem Tod, in den Himmel, der Sozialismus in diese Welt, in eine Umgestaltung der Gesellschaft«. Gemeinsam ist ferner beiden Strömungen das Demokratische, Massenhafte. »Beide große Bewegungen sind nicht von Führern und Propheten gemacht — obwohl Propheten genug bei beiden vorgekommen sind — sie sind Massenbewegungen«[3].

Nach der empiristischen Hypothese hätte die allgemeine Verbreitung des Christentums der Glanzpunkt des Römerreiches sein müssen; nach der hier richtigeren Interessentheorie des Klassenkampfes kündigt es umgekehrt das Ende der Weltherrschaft an. Der Verfall ist nicht aufzuhalten. »Die ungeheure Menschenmasse des ungeheuren Gebiets hatte nur ein Band, das sie zusammen hielt: den römischen Staat, und dieser war mit der Zeit ihr schlimmster Feind und Unterdrücker geworden . . .

[1] Marx, Kapital I, S. 45.

[2] Engels, Antidühring S. 100.

[3] Engels, Zur Geschichte des Urchristentums, Neue Zeit 13, I, S. 4, 11. Erstaunt fragt man sich auch, warum das Christentum die Umgestaltung ins Jenseits verlegte; wie dies, so sagt Engels (a. a. O. S. 4), »bei den geschichtlichen Vorbedingungen gar nicht anders sein konnte«. Die Menschen stellen sich doch nach Marx stets nur Aufgaben, die sie lösen können. Der hegelianisierende materialistische Vernunftphilosoph müßte konsequenterweise auch die Idee des Jenseits durch die bloße Genesis als garantiert erachten. Über das Urchristentum im Marxistischen Sinne vgl. auch Geschichte des Sozialismus in Einzeldarstellungen. Vorläufer des neueren Sozialismus I, 1 von Kautsky S. 16 f.

Je mehr das Reich verfiel, desto höher stiegen Steuern und Leistungen. Desto schamloser raubten und erpreßten die Beamten. Handel und Industrie waren die Sache der völkerherrschenden Römer gewesen; nur im Zinswucher hatten sie alles übertroffen, was vor und nach ihnen war . . . Allgemeine Verarmung, Rückgang des Verkehrs, des Handwerks, der Kunst, Abnahme der Bevölkerung, Verfall der Städte, Rückkehr des Ackerbaus auf eine niedrigere Stufe — das war das Endresultat der römischen Weltherrschaft . . . Die antike Sklaverei hatte sich überlebt. Weder auf dem Lande in der großen Agrikultur, noch in den städtischen Manufakturen gab sie einen Ertrag mehr, der der Mühe wert war. — Der Markt für ihre Produkte war ausgegangen. Der kleine Ackerbau aber und das kleine Handwerk, worauf die riesige Produktion der Blütezeit des Reiches zusammengeschrumpft war, hatte keinen Raum für zahllose Sklaven . . . Die Sklaverei bezahlte sich nicht mehr, darum starb sie aus. Aber die sterbende Sklaverei ließ ihren giftigen Stachel zurück in der Ächtung der produktiven Arbeit der Freien. Hier war die ausweglose Sackgasse, in der die römische Welt stak: die Sklaverei war ökonomisch unmöglich, die Arbeit war moralisch geächtet. Die eine konnte nicht mehr, die andere noch nicht Grundform der gesellschaftlichen Produktion sein. Was hier allein helfen konnte, war nur eine vollständige Revolution«[1]. Die ökonomischen Gründe, die die römische Produktionsweise auf die Stufe des Kleinbetriebs zurückdrängten, liegen in der Überlegenheit, die das Land über die Stadt gewonnen hatte«. Die Stadt hatte in den letzten Jahrhunderten des Römerreiches ihre frühere Herrschaft über das Land verloren . . . Es setzt dies eine niedrige Entwicklungsstufe sowohl des Ackerbaus wie der Industrie voraus. Diese Gesamtlage produziert mit Notwendigkeit große herrschende Grundbesitzer und abhängige Kleinbauern«[2].

So mußte das römische Weltreich an der Dialektik der nicht mehr und doch noch nicht möglichen Arbeit zugrunde gehen. Freilich erhellt, wie ungleichartig diese Glieder des Prozesses sind, die ökonomisch unmögliche Sklavenarbeit und die rein psychische Tatsache, das falsche Ehrgefühl der die Arbeit verachtenden Freien; auch ist nicht einzusehen, weshalb nicht eine Synthese erfolgt, wie sie doch z. B. für die Widersprüche der gegenwärtigen Gesellschaftsordnung behauptet wird. Genug, die Revolution kam in dem Einbruch der Germanen.

Auch sie lebten — »bis zur Völkerwanderung« — in Gentes[3]. Aber

[1] Engels, Ursprung S. 151—54.
[2] Engels, Ursprung S. 159.
[3] Engels, a. a. O. S. 132—148.

die Herrschaft über Unterworfene ist unverträglich mit der Gentilverfassung. »Die Organe der Gentilverfassung mußten sich in Staatsorgane verwandeln und dies dem Drang der Umstände gemäß sehr rasch. Der nächste Repräsentant des erobernden Volkes war aber der Heerführer . . . Der Augenblick war gekommen zur Verwandlung der Feldherrnschaft in Königstum: sie vollzog sich«. Durch die Notwendigkeit, das ausgedehnte Reich zu regieren, wird die Entwicklung weitergetrieben. »Die freien grundbesitzenden Bauern wurden durch die ewigen Bürger- und Eroberungskriege, letztere namentlich unter Karl dem Großen[1], ganz so erschöpft und heruntergebracht, wie früher die römischen Bauern in den letzten Zeiten der Republik. Fünfzig Jahre nach dem Tode Karls des Großen lag das Frankenreich ebenso widerstandslos zu den Füssen der Normannen wie vierhundert Jahre früher das Römerreich zu den Füssen der Franken«. Der freie Bauernstand schwand; durch die Übertragung des Eigentums an den Schutzherrn wurden die Bauern Hörige und bald Leibeigene. »Dem Schein nach war also die Masse der Bevölkerung nach 400 Jahren ganz wieder beim Anfang angekommen. Das aber bewies nur zweierlei: Erstens, daß die gesellschaftliche Gliederung und die Eigentumsverteilung im sinkenden Römerreich der damaligen Stufe der Produktion in Ackerbau und Industrie vollständig entsprochen hatte, also unvermeidlich gewesen war; und zweitens, daß diese Produktionsweise während der folgenden 400 Jahre weder wesentlich gesunken war, noch sich wesentlich gehoben hatte, also mit derselben Notwendigkeit dieselbe Eigentumsverteilung und dieselben Bevölkerungsklassen wieder erzeugt hatte«. Auch hier war es also der niedrige Produktivgrad der Arbeit, der die Vorherrschaft des Landes und des Grundeigentums sicherte. Die Menschen dagegen, die die Klassen bildeten, waren andere. »Verschwunden war die antike Sklaverei, verschwunden die verlumpten armen Freien, die die Arbeit als sklavisch verachteten. Zwischen dem römischen Kolonen und dem neuen Hörigen hatte der freie fränkische Bauer gestanden . . . Die Gesellschaftsklassen des neunten Jahrhunderts hatten sich gebildet, nicht in der Versumpfung einer untergehenden Zivilisation, sondern in den Geburtswehen einer neuen . . . Nicht ihre (der Germanen) spezifische, nationale Eigenschaften waren es, die Europa verjüngt haben, sondern einfach — ihre Barbarei, ihre Gentilverfassung«[2].

Mit diesem Bedingungen der Klassenbildungen sind die Grundlagen der dritten, der feudalen Produktionsweise gelegt. Ihre ökonomische Struktur war die kleine Bauernwirtschaft und der unabhängige Hand-

[1] Ähnlich Marx, Kapital I, S. 693, Anm. 211.
[2] Engels, a. a. O. S. 156—61.

werksbetrieb«[1]. »Vor der kapitalistischen Produktion, also im Mittelalter, bestand allgemeiner Kleinbetrieb auf Grundlage des Privateigentums der Arbeiter an ihren Produktionsmitteln: der Ackerbau der kleinen freien oder hörigen Bauern, das Handwerk der Städte. Die Arbeitsmittel — Land, Ackergerät, Werkstatt, Handwerkszeug — waren Arbeitsmittel des Einzelnen, nur für den Einzelgebrauch berechnet, also notwendig kleinlich, zwerghaft, beschränkt. Aber sie gehörten eben deshalb in der Regel dem Produzenten selbst«[2]. Trotzdem bleibt auch hier wie im Römerreich das Grundeigentum maßgebend. »Das große Grundeigentum«, erklärt Marx, »war wirklich die Grundlage der mittelaltrigen, der feudalen Gesellschaft«[3]. Hier tritt nun der Widerspruch auf, den wir schon oben bei Analyse des Mehrwerts rügten. Indem Marx und Engels in dem Mittelalter ein Gerechtigkeitsideal erblickten, eine organische Epoche der Übereinstimmung zwischen Produktionsverhältnis und Produktionskraft, sind sie nicht imstande eine Klassenbildung aus wirtschaftlichen Gründen zu erklären. Wenn Engels in den soeben zitierten Ausführungen die gegensätzliche Entwicklung der Großgrundeigentümer und der kleinen Leute aus dem niedrigen Stande von Ackerbau und Industrie abzuleiten versucht, so heißt dies doch nur, daß die Ökonomie der Epoche Bedingung der Möglichkeit der Herrschafts- und Knechtschaftsverhältnisse war, die als solche ihren positiven Grund in der Politik oder anderen Umständen hatten und haben mußten, um die Entstehung eines Kampfes als notwendig begreifen zu lassen. Das Problem wird durch die Kategorie »persönlicher« Abhängigkeitsverhältnisse nur verdeckt. So sagt Marx von dem Mittelalter: «Statt des unabhängigen Mannes finden wir hier jedermann abhängig — Leibeigene und Grundherrn, Vasallen und Lehnsgeber, Laien und Pfaffen. Persönliche Abhängigkeit charakterisiert ebenso sehr die gesellschaftlichen Verhältnisse der materiellen Produktion als die auf ihr aufgebauten Lebenssphären. Aber eben weil persönliche Abhängigkeitsverhältnisse die gegebene gesellschaftliche Grundlage bilden, brauchen Arbeiten und Pro-

[1] Marx, Kapital I, S. 299, Anm. 24; s. S. 264.

[2] Engels, Antidühring S. 287 f.

[3] Marx, Verteidigungsrede vor den Kölner Geschworenen S. 14. In gleichem Sinne besonders Lassalle (Arbeiterprogramm über den besonderen Zusammenhang der gegenwärtigen Geschichtsperiode mit der Idee des Arbeiterstandes S. 8): »Der Grundbesitz ist es, meine Herren, welcher im Mittelalter in jeder Hinsicht das Zepter führte, welcher sein spezifisches besonderes Gepräge allen Einrichtungen und dem ganzen Leben jener Zeit aufgedrückt hat; er ist es, der als das herrschende Prinzip jener Zeit ausgesprochen werden muß«. Man erkennt an der Ausdrucksweise den Hegelianer.

dukte nicht eine von ihrer Realität verschiedene phantastische Gestalt anzunehmen. Sie gehen als Naturaldienste und Naturalleistungen in das gesellschaftliche Getriebe ein. Die Naturalform der Arbeit, ihre Besonderheit, und nicht, wie auf Grundlage der Warenproduktion ihre Allgemeinheit, ist hier ihre unmittelbar gesellschaftliche Form . . . Wie man daher immer die Charaktermasken beurteilen mag, worin sich die Menschen hier gegenübertreten, die gesellschaftlichen Verhältnisse der Personen in ihren Arbeiten erscheinen jedenfalls als ihre eigenen persönlichen Verhältnisse und sind nicht verkleidet in gesellschaftliche Verhältnisse der Sachen, der Arbeitsprodukte«[1]. Auch in diesen Worten wird, während doch die Geschichtsphilosophie alle Lebensverhältnisse durch den technisch-ökonomischen Stand des Arbeitsprozesses bestimmt ansieht, in keiner Weise erklärt, inwiefern aus dem Wesen eines seiner Zeit angemessenen Kleinbetriebs persönliche Abhängigkeitsverhältnisse resultieren; noch weniger wird das durch den Rückgang auf die technologische Grundlage der Handmühle erklärt[2]. Ja, Marx erscheint selbst mit seiner Wendung, die »persönlichen« Beziehungen charakterisierten die materielle Produktion des Mittelalters, zuzugeben, daß sie gegenüber der Ökonomie ein Novum darstellten.

Ehe wir die Etappen des Klassenkampfes darstellen, der sich zwischen feudalem Schuldner und Bourgeois bis zum Untergang des ersteren abspielte[3], sei ein Rückblick auf die Bewußtseinsformen des Feudalismus gestattet. Die Annahme des Christentums durch die Germanen ist von entscheidender Bedeutung geworden. »Die alten naturwüchsig entstandenen Stammes- und Nationalreligionen waren nicht propagandistisch und verloren alle Widerstandskraft, sobald die Selbständigkeit der Stämme und Völker gebrochen war, bei den Germanen genügte sogar die einfache Berührung mit dem verfallenden römischen Weltreich und der von ihm soeben aufgenommenen, seinem ökonomischen, politischen und ideellen Zustand angemessenen christlichen Weltreligion«[4]. So sehr es auch dem Empirismus entspricht, daß die nationale Spiegelung der Germanen verschwinden mußte, so bleibt um so befremdlicher, daß denen, die gerade aus der Gentilverfassung heraustraten, das Christentum angemessen war, der vollendete Ausdruck der Warenproduktion. Überhaupt liegt hier abermals eine schwere Inkonsequenz vor. Engels sagt: »Das Mittelalter hatte alle übrigen

---

[1] Marx, Kapital I, S. 43 f.
[2] »Die Handmühle ergibt eine Gesellschaft mit Feudalherrn« (Elend S. 91).
[3] Vgl. Marx, Kapital I, S. 99.
[4] Engels, L. Feuerbach S. 28.

Formen der Ideologie: Philosophie, Politik, Jurisprudenz an die Theologie annektiert, zu Unterabteilungen der Theologie gemacht. Es zwang damit jede gesellschaftliche und politische Bewegung, eine theologische Form anzunehmen, den ausschließlich mit Religion gefütterten Gemütern der Massen mußten ihre eigenen Interessen in religiöser Verkleidung vorgeführt werden, um einen großen Sturm zu erzeugen«. Das Christentum soll doch entstanden sein als die Religionsform des einheitlichen Weltreichs, als Kultus des abstrakten Menschen; dagegen betonen Marx und Engels stets, daß in der feudalen Epoche die Produktion für den Gebrauch überwog, die »Naturalform der Arbeit, ihre Besonderheit«. Nach der eigenen Konsequenz der Geschichtstheorie hätte daher hier die christliche Religion, weit entfernt, alle Ideologie zu umfassen, vielmehr völlig verschwinden müssen. Ebensowenig wird man sich mit der Erklärung begnügen, die Marx und Engels von dem Verhältnis der Kirche zum Staat geben. Hier soll die Hierarchie der katholischen Kirche ein Ausdruck der entsprechenden feudalen Rangordnung sein. »Im Mittelalter bildete es (das Christentum) sich genau im Maße, wie der Feudalismus sich entwickelte, zu der diesem entpsrechenden Religion aus, mit entsprechender feudaler Hierarchie«[1]. »Die Hierarchie und ihre Kämpfe mit der Feudalität (die Kämpfe der Ideologen einer Klasse gegen die Klasse selbst) sind nur der ideologische Ausdruck der Feudalität und der innerhalb der Feudalität selbst sich entwickelnden Kämpfe, wozu auch die Kämpfe der feudalistisch organisierten Nationen unter sich gehören. Die Hierarchie ist die ideale Form der Feudalität — die politische Form der mittelaltrigen Produktions- und Verkehrsverhältnisse«[2]. Freilich wird nicht gesagt, weshalb die Ideologen derselben Klasse dazu kommen, sich selbst zu befehden; und doch ist in der Geschichte des Mittelalters der Kampf zwischen Kaiser und Papst um den Primat der weltlichen oder geistlichen Gewalt überaus wichtig.

So bleibt es bei der Behauptung und dem mangelnden systematischen Zusammenhang sucht man einen Schein der Begründung zu geben durch die selbstverständliche Phrase eines genetischen: »Soviel ist klar, daß das Mittelalter nicht vom Katholizismus und die antike Welt nicht von der Politik leben konnte. Die Art und Weise, wie sie ihr Leben gewannen, erklärt umgekehrt, warum dort die Politik, hier der Katholizismus die Hauptrolle spielte«[3].

---

[1] Engels, L. Feuerbach S. 54.
[2] Der »heilige« Max, Dokumente des Sozialismus III, S. 123.
[3] Marx, Kapital I, S. 48.

Vierzehntes Kapitel.

Die angewandte Theorie. Erste Fortsetzung. Die bürgerliche Epoche.

§ 1. Die einfache Kooperation und die Manufakturperiode.

Auf die feudale folgte die kapitalistische Produktionsweise. Sie verläuft in den drei Stadien der einfachen Kooperation, der Manufaktur und der Großindustrie[1].

Der Beginn der neuen Ära wird also durch eine spezifisch kapitalistische Eigentümlichkeit der Kooperation angezeigt. »Die Kooperation im Arbeitsprozeß, wie wir sie in den Kulturanfängen der Menschheit, bei Jägervölkern oder etwa in der Agrikultur indischer Gemeinwesen vorherrschend finden, beruht einerseits auf dem Gemeineigentum an den Produktionsbedingungen, andererseits darauf, daß das einzelne Individuum sich von der Nabelschnur des Stammes oder des Gemeinwesens noch ebensowenig losgerissen hat wie das Bienenindividuum vom Bienenstock. Beides unterscheidet sie von der kapitalistischen Kooperation. Die sporadische Anwendung der Kooperation auf großem Maßstab in der antiken Welt, dem Mittelalter und den modernen Kolonien, beruht auf unmittelbaren Herrschafts- und Knechtschaftsverhältnissen, zumeist auf der Sklaverei. Die kapitalistische Form setzt dagegen von vornherein den freien Lohnarbeiter voraus, der seine Arbeitskraft dem Kapital verkauft. Historisch jedoch entwickelt sie sich im Gegensatz zur Bauernwirtschaft und zum unabhängigen Handwerk, ob dieser zünftige Form besitze oder nicht. . . . . Es ist die erste Änderung, welche der wirkliche Arbeitsprozeß durch seine Subsumtion unter das Kapital erfährt. Diese Änderung geht naturwüchsig vor sich. Ihre Voraussetzung, gleichzeitige Beschäftigung einer größeren Anzahl von Lohnarbeitern in demselben Arbeitsprozeß, bildet den Ausgangspunkt der kapitalistischen Produktion. Dieser fällt mit dem Dasein des Kapitals zusammen«[2]. Bedingung der Möglichkeit, oder wie Marx sagt, »Voraussetzung« der kapitalistischen Produktion, ist demnach die Verfügbarkeit über eine größere Anzahl Arbeiter, eine speziellere Bestimmung also der privatwirtschaftlichen Organisation, die über Stammlers angebliche Korrektur noch hinausgeht. In der Aufdeckung des Kausalzusammenhangs, der diese »Voraussetzung« als Wirkung der feudalen

[1] Engels, Antidühring S. 288.
[2] Marx, Kapital I, S. 298 f.

Produktionsweise erkennen läßt, ist der Ursprung des modernen Kapitalismus geoffenbart; Marx nennt ihn »das Geheimnis der ursprünglichen Akkumulation«.

»Die ökonomische Struktur der kapitalistischen Gesellschaft ist hervorgegangen aus der ökonomischen Struktur der feudalen Gesellschaft. Die Auflösung dieser hat die Elemente jener freigesetzt. Der unmittelbare Produzent, der Arbeiter, konnte erst dann über seine Person verfügen, nachdem er aufgehört hatte, an die Scholle gefesselt und einer anderen Person leibeigen oder hörig zu sein. Um freier Verkäufer von Arbeitskraft zu werden, der seine Ware überall hinträgt, wo sie einen Markt findet, mußte er ferner der Herrschaft der Zünfte, ihren Lehrlings- und Gesellenordnungen und hemmenden Arbeitsvorschriften entronnen sein. Somit erscheint die geschichtliche Bewegung, die die Produzenten in Lohnarbeiter verwandelt, einerseits als ihre Befreiung von Dienstbarkeit und Zunftzwang; und diese Seite allein existiert für unsere bürgerlichen Geschichtsschreiber. Andererseits aber werden diese Neubefreiten erst Verkäufer ihrer selbst, nachdem ihnen all ihre Produktionsmittel und alle durch die alten feudalen Einrichtungen gebotenen Garantien ihrer Existenz geraubt sind. Und die Geschichte dieser ihrer Expropriation ist in die Annalen der Menschheit eingeschrieben mit Zügen von Blut und Feuer. . . . Historisch epochemachend in der Geschichte der ursprünglichen Akkumulation sind alle Umwälzungen, die der sich bildenden Kapitalistenklasse als Hebel dienen; vor allem aber die Momente, worin große Menschenrassen plötzlich und gewaltsam von ihren Subsistenzmitteln losgerissen und als vogelfreie Proletarier auf den Arbeitsmarkt geschleudert werden. Die Expropriation des ländlichen Produzenten, des Bauern, von Grund und Boden bildet die Grundlage des ganzen Prozesses. Ihre Geschichte nimmt in verschiedenen Ländern verschiedene Färbung an und durchläuft die verschiedenen Phasen in verschiedener Reihenfolge und in verschiedenen Geschichtsepochen«[1].

An England als dem klassischen Lande zeigt Marx die Entwicklung des näheren. »Das Vorspiel der Umwälzung, welche die Grundlage der kapitalistischen Produktionsweise schuf, ereignet sich im letzten Drittel des 15. und den ersten Dezennien des 16. Jahrhunderts. Eine Masse vogelfreier Proletarier wird auf den Arbeitsmarkt geschleudert durch die Auflösung der feudalen Gefolgschaften. . . . Obgleich die königliche Macht, selbst ein Produkt der bürgerlichen Entwicklung, in ihrem Streben nach absoluter Souveränität die Auflösung dieser Gefolgschaften

[1] Marx, Kapital I, S. 680—82.

gewaltsam beschleunigte, war sie keineswegs deren einzige Ursache. Vielmehr in trotzigstem Gegensatz zu Königtum und Parlament, schuf der große Feudalherr ein ungleich größeres Proletariat durch gewaltsame Verjagung der Bauernschaft von dem Grund und Boden, worauf sie denselben feudalen Rechtstitel besaß wie er selbst, und durch Usurpation ihres Gemeindelandes. Den unmittelbaren Anstoß dazu gab in England namentlich das Aufblühen der flandrischen Wollmanufaktur und das entsprechende Steigen der Wollpreise. Den alten Feudaladel hatten die großen Feudalkriege verschlungen, der neue war ein Kind seiner Zeit, für welche Geld die Macht aller Mächte. Verwandlung von Ackerland in Schafweide ward also sein Losungswort«. Eine »Blutgesetzgebung« war erforderlich, um das plötzlich aus seiner Bahn herausgeschleuderte Proletariat zu disziplinieren. Auf Grund einer Fülle von gesetzgeberischem Material erklärt Marx: »So wurde das von Grund und Boden gewaltsam expropriierte, verjagte und zum Vagabunden gemachte Landvolk durch grotesk-terroristische Gesetze in eine dem System der Lohnarbeit notwendige Disziplin hineingepeitscht, gebrandmarkt — gefoltert«[1].

So die Genesis der ursprünglichen Lohnarbeiter. Ihr entspricht die Frage: »Wo kommen die Kapitalisten ursprünglich her? Denn die Expropriation des Landvolks schafft unmittelbar nur große Grundeigentümer«[2]. Marx unterscheidet die Genesis der kapitalistischen Pächter, deren Prozeß sich über viele Jahrhunderte fortwälzt, und die des industriellen Kapitalisten. »Das Mittelalter hatte zwei verschiedene Formen des Kapitals überliefert, die in den verschiedensten ökonomischen Gesellschaftsformationen reifen und vor der Ära der kapitalistischen Produktionsweise als Kapital quand-même gelten — das Wucherkapital und das Kaufmannskapital. . . . Das durch Wucher und Handel gebildete Geldkapital wurde durch die Feudalverfassung auf dem Lande, durch die Zunftverfassung in den Städten an seiner Verwandlung in industrielles Kapital behindert. Diese Schranken fielen mit der Auflösung der feudalen Gefolgschaften, mit der Expropriation und teilweisen Verjagung des Landvolkes«. Dazu kommt die Ausdehnung des Marktes. »Die Entdeckung der Gold- und Silberländer in Amerika, die Ausrottung, Versklavung und Vergrabung der eingeborenen Bevölkerung in die Bergwerke, die beginnende Eroberung und Ausplünderung von Ostindien, die Verwandlung von Afrika in ein Geheg zur Handelsjagd auf Schwarzhäute bezeichnen die Morgenröte der kapitalistischen Produk-

[1] Marx, Kapital I, S. 683 f., 702.
[2] Marx, Kapital I, S. 708.

tionsära. Diese idyllischen Prozesse sind Hauptmomente der ursprünglichen Akkumulation. . . . Alle (Länder) aber benutzten die Staatsmacht, die konzentrierte und organisierte Gewalt der Gesellschaft, um den Verwandlungsprozeß der feudalen in die kapitalistische Produktionsweise treibhausmäßig zu fördern und die Übergänge abzukürzen«[1].

Hat nun Marx es wirklich verstanden, diese ursprünglichen Bedingungen der kapitalistischen Produktion, die nichts anderes sind, als »der historische Scheidungsprozeß von Produzent und Produktionsmittel«[2] aus ökonomischen Ursachen restlos abzuleiten? Am deutlichsten ist das wirtschaftliche Prinzip herausgearbeitet zur Erklärung der Vertreibung der englischen Bauern; das Steigen der Wollpreise macht ihre Expropriation genügend verständlich, da ja doch selbstredend nicht immer auf die letzten Elemente der Geschichte, Technik und Arbeitsteilung, zurückgegriffen zu werden braucht. Aber abgesehen von diesem Spezialfall der englischen Geschichte bleiben die eigentlichen ökonomischen Wurzeln der ursprünglichen Akkumulation im Unklaren, und es ist kein Zufall, wenn Marx in keinem anderen Kapitel seines Buches so sehr die Tragweite der Gewalt anerkennt. Ein Ausweg bleibt: der riesig erweiterte Weltverkehr schuf sich im Kapitalismus die ihm entsprechenden Produktionsverhältnisse. So behauptet das Kommunistische Manifest: »Die bisher feudale, aber zünftige Betriebsweise der Industrie reichte nicht mehr aus für den mit neuen Märkten anwachsenden Bedarf«[3]. »Diese (die feudale) Produktionsweise unterstellt Zersplitterung des Bodens und der übrigen Produktionsmittel. Wie die Konzentration der letzteren, so schließt sie auch die Kooperation, Teilung der Arbeit innerhalb derselben Produktionsprozesse, gesellschaftliche Beherrschung und Regelung der Natur, freie Entwicklung der gesellschaftlichen Produktivkräfte aus. Sie ist nur verträglich mit engen naturwüchsigen Schranken der Produktion und der Gesellschaft. Sie verewigen wollen hieße, wie Pecqueur mit Recht sagt, die allgemeine Mittelmäßigkeit dekretieren. Auf einem gewissen Höhegrad bringt sie die materiellen Mittel ihrer eigenen Vernichtung zur Welt. Von diesem Augenblicke regen sich Kräfte und Leidenschaften im Gesellschaftsschoße, welche sich von ihr gefesselt fühlen. Sie muß vernichtet werden, sie wird vernichtet«[4]. Ohne Zuhilfenahme einer Klasse als Trägerin der Entwicklung — was anders könnten die Kräfte und Leidenschaften im Gesellschaftsschoße sonst

[1] Marx, Kapital I, S. 715 f. Vgl. ferner Elend S. 121 ff.
[2] Marx. Kapital I, S. 680.
[3] Kommunistisches Manifest S. 24.
[4] Marx, Kapital I, S. 727.

sein! — ist also die Entstehung des Kapitalismus nicht verständlich. Diese schließlich siegreiche Klasse ist die Bourgeoisie. »Aus den Leibeigenen des Mittelalters gingen die Pfahlbürger der ersten Städte hervor; aus dieser Pfahlbürgerschaft entwickeln sich die ersten Elemente der Bourgeoisie. Die Entdeckung Amerikas, die Umschiffung Afrikas schufen der aufkommenden Bourgeoisie ein neues Terrain. Der ostindische und chinesische Markt, die Kolonisierung von Amerika, der Austausch mit den Kolonien, die Vermehrung der Tauschmittel und der Waren überhaupt, gaben dem Handel, der Schiffahrt, der Industrie einen nie gekannten Aufschwung und damit dem revolutionären Element in der zerfallenen feudalen Gesellschaft eine rasche Entwicklung. . . . Die Produktions- und Verkehrsmittel, auf deren Grundlage sich die Bourgeoisie heranbildete, wurden in der feudalen Gesellschaft erzeugt. Auf einer gewissen Stufe der Entwicklung dieser Produktions- und Verkehrsmittel entsprachen die Verhältnisse, worin die feudale Gesellschaft produzierte und austauschte, die feudale Organisation der Agrikultur und Manufaktur, mit einem Wort die feudalen Eigentumsverhältnisse den schon entwickelten Produktivkräften nicht mehr. Sie hemmten die Produktion, statt sie zu fördern. Sie verwandelten sich in ebensoviele Fesseln. Sie mußten gesprengt werden, sie wurden gesprengt«[1]. »Die plötzliche Ausdehnung des Weltmarktes, die Vervielfältigung der umlaufenden Waren, der Wetteifer unter den europäischen Nationen, sich der asiatischen Produkte und der amerikanischen Schätze zu bemächtigen, das Kolonialsystem, trugen wesentlich bei zur Sprengung der feudalen Schranken der Produktion. Indes entwickelte sich die moderne Produktionsweise in ihrer ersten Periode, der Manufakturperiode, nur da, wo die Bedingungen dafür sich innerhalb des Mittelalters erzeugt hatten. Man vergleiche z. B. Holland mit Portugal. Und wenn im 16. und zum Teil noch im 17. Jahrhundert die plötzliche Ausdehnung des Handels und die Schöpfung eines neuen Weltmarktes einen überwiegenden Einfluß auf den Untergang der alten, und den Aufschwung der kapitalistischen Produktionsweise ausübten, so geschah dies umgekehrt auf Basis der einmal geschaffenen kapitalistischen Produktionsweise. ... Der Übergang aus der feudalen Produktionsweise macht sich doppelt. Der Produzent wird Kaufmann und Kapitalist im Gegensatz zur agrikolen Naturalwirtschaft und zum zünftig gebundenen Handwerk der mittelalterlichen städtischen Industrie. Dies ist der wirklich revolutionierende Weg. Oder aber, der Kaufmann bemächtigt sich der Produktion unmittelbar«[2]. »Die Waren-

[1] Kommunistisches Manifest S. 24, 27.
[2] Marx, Kapital III, 1, S. 317 f.

zirkulation ist der Ausgangspunkt des Kapitals. Warenproduktion und entwickelte Warenzirkulation, Handel bilden die historischen Voraussetzungen, unter denen es entsteht. Welthandel und Weltmarkt eröffnen im 16. Jahrhundert die moderne Lebensgeschichte des Kapitals«[1].

Bei einer so gewaltigen Expansion aller ökonomischen Verhältnisse wurde die einfache Kooperation bald überschritten; ja, Marx nennt an der eben zitierten Stelle die Manufakturperiode geradezu die erste Periode des Kapitalismus. »In ihrer einfachen Gestalt fällt die Kooperation zusammen mit der Produktion auf größerer Stufenleiter, bildet aber keine feste charakteristische Form einer besonderen Entwicklung der kapitalistischen Produktionsweise. Höchstens erscheint sie annähernd so in den noch handwerksmäßigen Anfängen der Manufaktur und in jener Art großer Agrikultur, welche der Manufakturperiode entspricht. . . . Die einfache Kooperation ist stets noch vorherrschende Form solcher Produktionszweige, worin das Kapital auf großer Stufenleiter operiert, ohne daß Teilung der Arbeit oder Maschinerie eine bedeutende Rolle spielte«. »In planmäßigem Zusammenwirken mit anderen streift der Arbeiter seine individuellen Schranken ab und entwickelt sein Gattungsvermögen«[2]. Aber die Entwicklung schreitet schnell voran; die zünftige Betriebsweise verschwand vollends. »Die Manufaktur trat an ihre Stelle. Die Zunftmeister wurden verdrängt durch den industriellen Mittelstand; die Teilung der Arbeit zwischen den verschiedenen Kooperationen verschwand vor der Teilung der Arbeit in der einzelnen Werkstatt selbst«[3]. »Die auf Teilung der Arbeit beruhende Kooperation schafft sich ihre klassische Gestalt in der Manufaktur. Als charakteristische Form des kapitalistischen Produktionsprozesses herrscht sie vor während der eigentlichen Manufakturperiode, die rauh angeschlagen von Mitte des 16. Jahrhunderts bis zum letzten Dritteil des 18. währt«. Ihre Herausbildung aus dem Handwerk vollzog sich in doppelter Weise. »Einerseits führt . . . die Manufaktur Teilung der Arbeit in einen Produktionsprozeß ein oder entwickelt sie weiter, andererseits kombiniert sie früher geschiedene Handwerke. Welches aber immer ihr besonderer Ausgangspunkt, ihre Schlußgestalt ist dieselbe — ein Produktionsmechanismus, dessen Organe Menschen sind«. Die Gliederung der Manufaktur besitzt zwei Grundformen, die Marx die heterogene und die organische Manufaktur nennt. »Dieser Doppelcharakter entspringt aus der Natur des Machwerks selbst. Es wird entweder gebildet durch bloß mechanische Zusammensetzung

[1] Marx, Kapital I. S. 109.
[2] Marx, Kapital I, S. 299 f., 293.
[3] Kommunistisches Manifest S. 24.

selbständiger Teilprodukte oder verdankt seine fertige Gestalt einer Reihenfolge zusammenhängender Prozesse und Manipulationen«. Erst diese zweite Art ist die »vollendete Form«[1]. Das Kennzeichen der Manufaktur ist demnach eine spezifisch kapitalistische Arbeitsteilung.

»Während der Teilung der Arbeit im Ganzen einer Gesellschaft, ob vermittelt oder unvermittelt durch den Warenaustausch, der den verschiedenartigsten ökonomischen Gesellschaftsformationen angehört, ist die manufakturmäßige Teilung der Arbeit eine ganz spezifische Schöpfung der kapitalistischen Produktionsweise«. Denn ihre erste Grundlage ist »die Verselbständigung der Produktionsmittel als Kapital gegenüber dem Arbeiter«. »Wie in der einfachen Kooperation ist in der Manufaktur der funktionierende Arbeitskörper eine Existenzform des Kapitals«. Damit geschieht ein Doppeltes. Der Arbeiter wird durch die immer fortschreitende Arbeitsteilung verkrüppelt, und in demselben Maße wird umgekehrt — entsprechend Feuerbachs Selbstentfremdungs- und Entäußerungstheorie — der dem Arbeiter gehörige Anteil am Arbeitsprozeß zu einer Eigenschaft des Kapitals verdinglicht. »Während die einfache Kooperation die Arbeitsweise der Einzelnen im Großen und Ganzen unverändert läßt, revolutioniert die Manufaktur sie von Grund aus und ergreift die individuelle Arbeitskraft an ihrer Wurzel. Sie verkrüppelt den Arbeiter in eine Abnormität, indem sie sein Detailgeschick treibhausmäßig fördert durch Unterdrückung einer Welt von produktiven Trieben und Anlagen, wie man in den La Plata Staaten ein ganzes Tier abschlachtet, um sein Fell oder seinen Talg zu erbeuten. Die besonderen Teilarbeiten werden nicht nur unter verschiedene Individuen verteilt, sondern das Individuum selbst wird geteilt, in das automatische Triebwerk einer Teilarbeit verwandelt, und die abgeschmackte Fabel des Menenius Agrippa verwirklicht, die einen Menschen als bloßes Fragment seines eigenen Körpers darstellt. Wenn der Arbeiter ursprünglich seine Arbeitskraft an das Kapital verkauft, weil ihm die materiellen Mittel zur Produktion einer Ware fehlen, so versagt jetzt seine individuelle Arbeitskraft selbst ihren Dienst, sobald sie nicht an das Kapital verkauft wird . . . Was die Teilarbeiter verlieren, konzentriert sich ihnen gegenüber im Kapital. Es ist ein Produkt der manufakturmäßigen Teilung der Arbeit, ihnen die geistigen Potenzen des materiellen Produktionsprozesses als fremdes Eigentum und sie beherrschende Macht gegenüberzustellen. Dieser Scheidungsprozeß beginnt in der einfachen Kooperation, wo der Kapitalist den einzelnen Arbeitern gegenüber die Einheit und den Willen des gesellschaftlichen Arbeits-

[1] Marx, Kapital I, S. 300, 302, 306, 308.

körpers vertritt. Er entwickelt sich in der Manufaktur, die den Arbeiter zum Teilarbeiter verstümmelt. Er vollendet sich in der großen Industrie welche die Wissenschaft als selbständige Produktionspotenz von der Arbeit trennt und in den Dienst des Kapitals preßt«. »Sie (die Manufaktur) entwickelt die gesellschaftliche Produktivkraft der Arbeit nicht nur für den Kapitalisten, statt für den Arbeiter, sondern durch die Verkrüppelung des individuellen Arbeiters. Sie produziert neue Bedingungen der Herrschaft des Kapitals über die Arbeit. Wenn sie daher einerseits als historischer Fortschritt und notwendiges Entwicklungsmoment im ökonomischen Entwicklungsprozeß der Gesellschaft erscheint, so andererseits als ein Mittel zivilisierter und raffinierter Exploitation« [1].

Allmählich vollzieht sich der Übergang von der Manufakturperiode zur dritten Epoche des Kapitalismus, der großkapitalistischen, an der das eigentliche Interesse von Marx hängt. Das Kommunistische Manifest macht für den weiteren Fortschritt den abermals gestiegenen Bedarf verantwortlich. »Aber immer wuchsen die Märkte, immer stieg der Bedarf. Auch die Manufaktur reichte nicht mehr aus. Da revolutionierte der Dampf und die Maschinerie die industrielle Produktion. An die Stelle der Manufaktur trat die moderne große Industrie, an die Stelle des industriellen Mittelstandes traten die industriellen Millionäre, die Chefs ganzer industrieller Armeen, die modernen Bourgeois[2]«. Im »Kapital« äußert sich Marx über die ökonomischen Ursachen der neuen Entwicklung folgendermaßen: »Zugleich konnte die Manufaktur die gesellschaftliche Produktion weder in ihrem ganzen Umfange ergreifen, noch in ihrer Tiefe umwälzen. Sie gipfelte als ökonomisches Kunstwerk auf der breiten Grundlage des städtischen Handwerks und der ländlich häuslichen Industrie. Ihre eigene, enge technische Basis trat auf einem gewissen Entwicklungsgrad mit den von ihr selbst geschaffenen Produktionsbedürfnissen in Widerspruch«. Auch hier wieder das übliche Bild, das jedoch nicht vergessen lassen darf, daß dahinter die Bourgeois stehen, als die vorwärts drängenden Fanatiker des Mehrwerts und als Erfinder der maschinellen Technik. Deshalb muß auch ihr Beginn in der Manufakturperiode selbst liegen. Hier »spielt die Maschinerie jene Nebenrolle, die Adam Smith ihr neben der Teilung der Arbeit anweist«. »Mit der Zunahme der Erfindungen und der wachsenden Nachfrage nach den neu

[1] Marx, Kapital I, S. 324—26, 330. Vgl. über die schädlichen Folgen der Arbeitsteilung die Kap. I, S. 18 zitierten Worte Hegels, die gleichfalls die zunehmende Abhängigkeit vom Ganzen betonen; ferner Proudhon (a. a. O. I, S. 135 f.). »Indem«, sagt Engels, »die Arbeit geteilt wird, wird auch der Mensch geteilt«. (Antidühring S. 314).

[2] Kommunistisches Manifest S. 24.

erfundenen Maschinen entwickelte sich mehr und mehr einerseits die Sonderung der Maschinenfabrikation in mannigfache selbständige Zweige, andererseits die Teilung der Arbeit im Inneren der maschinenbauenden Manufakturen. Wir erblicken hier also in der Manufaktur die unmittelbare technische Grundlage der großen Industrie. Jene produzierte die Maschinerie, womit diese in den Produktionssphären, die sie zunächst ergriff, den handwerks- und manufakturmäßigen Betrieb aufhob. Der Maschinenbetrieb erhob sich also naturwüchsig auf einer ihm unangemessenen materiellen Grundlage. Auf einem gewissen Entwicklungsgrad mußte er diese erst fertig vorgefundene und dann in ihrer alten Form weiter ausgearbeitete Grundlage selbst umwälzen und sich eine seiner eigenen Produktionsweise entsprechende Basis schaffen . . . Die große Industrie war in ihrer ganzen Entwicklung gelähmt, solange ihr charakteristisches Produktionsmittel, die Maschine selbst, persönlicher Kraft und persönlichem Geschick seine Existenz verdankte, also abhing von der Muskelentwicklung, der Schärfe des Blicks und der Virtuosität der Hand, womit der Teilarbeiter in der Manufaktur und der Handwerker außerhalb derselben ihr Zwerginstrument führten . . . Aber auf einer gewissen Entwicklungsstufe geriet die große Industrie auch technisch in Widerstreit mit ihrer handwerks- und manufakturmäßigen Unterlage. Ausreckung des Umfangs der Bewegungsmaschinen, des Transmissionsmechanismus und der Werkzeugmaschinen, größere Komplikation, Mannigfaltigkeit und strengere Regelmäßigkeit ihrer Bestandteile, im Maße wie die Werkzeugmaschine sich von dem handwerkmäßigen Modell, das ihren Bau ursprünglich beherrscht, losriß und eine freie nur durch ihre mechanische Aufgabe bestimmte Gestalt erhielt, Ausbildung des automatischen Systems und stets unvermeidlichere Anwendung von schwer zu bewältigendem Material, z. B. Eisen statt Holz — die Lösung aller dieser naturwüchsig entspringenden Aufgaben stieß überall auf die persönlichen Schranken, die auch das in der Manufaktur kombinierte Arbeiterpersonal nur dem Grad, nicht dem Wesen nach durchbricht« [1].

§ 2. Der Großkapitalismus.

So mußte die veraltete Produktionsweise weichen. »Die große Industrie hat den Weltmarkt hergestellt, den die Entdeckung Amerikas vorbereitete, der Weltmarkt hat dem Handel, der Schiffahrt, den Landkommunikationen eine unermeßliche Entwicklung gegeben. Diese hat wieder auf die Ausdehnung der Industrie zurückgewirkt und in dem-

[1] Marx, Kapital I, S. 333, 313, 346 f.

selben Maße, worin Industrie, Handel, Schiffahrt, Eisenbahnen sich ausdehnten, in demselben Maße entwickelte sich die Bourgeoisie, vermehrte sie ihre Kapitalien, drängte sie alle vom Mittelalter her überlieferten Klassen in den Hintergrund« [1].

A. Die Methodologie des „Kapital".

So der Siegeszug des modernen Großkapitalismus. Ehe wir indes daran gehen, seine eigentümlichen Gesetze darzustellen, ist eine methodologische Vorbemerkung erforderlich. Es war uns bereits ein mehrfacher Begriff der Methode begegnet. Einmal hatten wir den Sprachgebrauch statthaft gefunden, der die materialistische Geschichtsphilosophie selbst, insofern sie nur allgemeinste Richtlinien zum Verständnis einer Epoche gibt, Methode nennt. Sodann stand im Mittelpunkt der sozialen Dynamik der Begriff der dialektischen Methode als eines Formgesetzes der Geschichte. Sie, die adäquate Spiegelung der Bewegung in allem Wirklichen, fanden wir in verschiedener Ausprägung: der Widerspruch galt als Wesen aller »schriftlich überlieferten« Geschichte, weil die Grundlage der Zivilisation selbst eine Antithese ist, oder es sollte auf einer »bestimmten« Entwicklungsstufe eine Gegensatz- oder logisch-ethische Widerspruchsreihe entstehen. Allen diesen Begriffen ist gemeinsam, daß sie materiale Methoden sind, d. h. sie behaupteten nur wiederzugeben, was sich im Stoff des geschichtlichen Lebens selbst realisiert. Dazu kommt die Methode, die zunächst seine Bewegung nur darstellen will. Was Marx nach dieser Richtung zunächst vorschwebte, beweist der erste Band des Kapital. Offenbar sucht er hier eine Analogie zu dem exakten, isolierenden, abstrahierenden Verfahren der klassischen Schule, das insbesondere Ricardo mit Meisterschaft benutzte und in Deutschland besonders durch Thünens Buch »Der isolierte Staat« sich Eingang verschaffte. Diese Methode besteht in dem Versuch, den Kausalzusammenhang des Wirtschaftslebens dadurch aufzudecken, daß man von allen zufälligen Formen des Tatsächlichen absieht und nur wirtschaftliche Beziehungen unter bestimmten Prämissen anerkennt, um durch ihre Kausalanalyse ein exaktes, in bezug auf seinen Wirklichkeitsgehalt aber nur hypothetisch gültiges Resultat zu erzielen. So stellt Marx einen Arbeiter und einen Kapitalisten gegenüber und verfolgt ihre Schicksale, er betont den Ausschluß der Konkurrenz, um so die »reinen« Phänomene zu finden. »Die Art und Weise, wie die immanenten Gesetze der kapitalistischen Produktion in der äußeren Bewegung der Kapitale erscheinen, sich als Zwangsgesetze der Konkurrenz geltend machen und daher als treibende Motive dem in-

[1] Kommunistisches Manifest S. 24.

dividuellen Kapitalisten zum Bewußtsein kommen, ist jetzt nicht zu betrachten, aber soviel erhellt von vornherein: wissenschaftliche Analyse der Konkurrenz ist nur möglich, sobald die innere Natur des Kapitals begriffen ist, ganz wie die scheinbare Bewegung der Himmelskörper nur dann verständlich, wenn man ihre wirkliche, aber sinnlich nicht wahrnehmbare Bewegung kennt«. »Allerdings sieht die Sache ganz anders aus, wenn wir die kapitalistische Produktion im ununterbrochenen Fluß ihrer Erneuerung betrachten, und statt des einzelnen Kapitalisten und des einzelnen Arbeiters die Gesamtheit, die Kapitalistenklasse und ihr gegenüber die Arbeiterklasse ins Auge fassen. Damit würden wir aber einen Maßstab anlegen, der der Warenproduktion total fremd ist . . . Soll also die Warenproduktion oder ein ihr angehöriger Vorgang nach ihren eigenen ökonomischen Gesetzen beurteilt werden, so müssen wir jeden Austauschakt für sich betrachten, außerhalb allen Zusammenhangs mit dem Austauschakt, der ihm vorherging, wie mit dem, der ihm nachfolgt. Und da Käufe und Verkäufe nur zwischen einzelnen Individuen abgeschlossen werden, so ist es unzulässig, Beziehungen zwischen ganzen Gesellschaftsklassen darin zu suchen« [1]. Dementsprechend bezeichnet Marx selbst das Verfahren des ersten Bandes als »individuelle Betrachtung«, als »formelle Manier der Darstellung«, als »Abstraktion«; der Produktionsprozeß sei nur analysiert als vereinzelter Vorgang wie als Reproduktionsprozeß [2].

Der erste Band erfordert demnach notwendig eine Ergänzung. Man erinnere sich nun an das, was Marx über die Methode der politischen Ökonomie in dem Aufsatz aus dem Jahre 57 sagt. Hiernach sollen die abstrakten Kategorien den Ausgangspunkt bilden und schließlich zur Reproduktion des schon vorher in der Anschauung gegebenen Konkreten führen. Hegels Lehre vom konkreten Begriff war auf den der Gesellschaft oder der Bevölkerung zusammengeschmolzen. Diese Ansichten haben sich später gewandelt, und hauptsächlich deshalb ist die Frage nach dem Gesamtzusammenhang des Kapitals so schwierig, weil hier in der Tat die größte Änderung vorliegt, die der Marxismus im Laufe seiner Entwicklung erfahren hat. In dem Maße nämlich, als Marx seine Geschichtsphilosophie ausbildete und zur Erkenntnis des geschichtlichen Stoffes zu verwerten begann, wurden ihm die abstrakten Kategorien, die ökonomischen Elemente, zu dem eigentlich Wesenhaften, dem wahrhaften Reale

[1] Marx, Kapital I, S. 280, 549 f.; vgl. III, 2, S. 366.
[2] Marx, Kapital II, S. 368, 362, 326.

der Geschichte. Schon im ersten Bande kündigt sich diese Wendung an, obwohl im zweiten die früher befolgte Methode, wie wir hörten, als bloßes Abstraktionsverfahren bezeichnet wird. »Daß in der Erscheinung«, sagt hier Marx, »die Dinge sich oft verkehrt darstellen, ist ziemlich in allen Wissenschaften bekannt außer in der politischen Ökonomie«[1].

So unterlag die empirische Methode, die Marx im Jahre 57 vorschlägt, seiner metaphysischen durch Hegel bestimmten Seele und er wiederholte den Weg, der von Sokrates zu Plato führt: Aus dem Gedanken, daß nur das Allgemeine Ausgangspunkt und Gegenstand der Erkenntnis sei, wurde ihm der andere, daß allein dies Allgemeine die wahrhafte Wirklichkeit, die innere Gesetzmäßigkeit sei. Wir sahen oben, daß es nicht richtig ist, in einer metaphysischen Theorie den Kern des historischen Materialismus zu sehen, als ob Marx an eine Selbstbewegung der Ökonomie gedacht habe. Aber er blieb als Hegelianer bei dem Prinzip, hinter den empirischen Tatsachen die wahre Gesetzmäßigkeit der Geschichte und zwar in begrifflichen Bestimmungen zu sehen. So erhält er den Satz, daß die Gesellschaft nichts anderes sei als die Erscheinungsform der abstrakten Bestimmungen[2]. Ausdrücklich hat Marx diesen veränderten Standpunkt zu Beginn des dritten Buches als das verknüpfende Band des ganzen Werkes formuliert: »Im ersten Buch wurden die Erscheinungen untersucht, die der kapitalistische Produktionsprozeß, für sich genommen, darbietet, als unmittelbarer Produktionsprozeß, bei dem noch von allen sekundären Einwirkungen ihm fremder Umstände abgesehen wurde. Aber dieser unmittelbare Produktionsprozeß erschöpft nicht den Lebenslauf des Kapitals. Er wird in der wirklichen Welt ergänzt durch den Zirkulationsprozeß, und dieser bildete den Gegenstand der Untersuchungen des zweiten Buches. Hier zeigte sich namentlich im dritten Abschnitt bei Betrachtung des Zirkulationsprozesses als der Vermittlung des gesellschaftlichen Reproduktionsprozesses, daß der kapitalistische Produktionsprozeß, im ganzen betrachtet, Einheit von Produktions- und Zirkulationsprozeß ist. Worum es sich in diesem dritten Buche handelt, kann nicht sein, allgemeine Reflexionen über diese Einheit anzustellen. Es gilt vielmehr, die konkreten Formen aufzufinden und darzustellen, welche aus dem Bewegungsprozeß des Kapitals, als Ganzes betrachtet, hervorwachsen. In ihrer wirklichen Bewegung treten

[1] Marx, Kapital I, S. 499.

[2] Noch in diesem Kapitel (D) werden wir sehen, daß trotzdem die Gesellschaft als begriffliches Wesen eigener Gesetzmäßigkeit fortbesteht. In der Rückkehr zu Hegel liegt zugleich ein Rückgang auf Proudhons ökonomischen Idealismus.

sich die Kapitale in solchen konkreten Formen gegenüber, für die die Gestalt des Kapitals im unmittelbaren Produktionsprozeß, wie seine Gestalt im Zirkulationsprozeß nur als besondere Momente erscheinen. Die Gestaltungen des Kapitals, wie wir sie in diesem Buche entwickeln, nähern sich also schrittweise der Form, worin sie auf der Oberfläche der Gesellschaft, in der Aktion der verschiedenen Kapitale aufeinander, der Konkurrenz, und im gewöhnlichen Bewußtsein der Produktionsagenten selbst auftreten« [1].

Die konkreten Gestaltungen des Kapitals sind also Erscheinungsformen. Dieses Ergebnis ist das Produkt der Kreuzung zwischen dem Abstraktionsverfahren und der ökonomischen Geschichtsphilosophie. Damit indes nicht genug. Die so gewonnene Theorie wird abermals durch einen weiteren Gesichtspunkt modifiziert. Wir unterschieden die soziale Statik und Dynamik. Im ersten Bande findet sich, wenn Marx auch hier beständig auf Widersprüche ausgeht, doch wenigstens der statische Grundriß. Hier hören wir von den ursprünglichen Produktionsbedingungen der Geschichte des Kapitalismus und der ihr in der ersten Epoche entsprechenden Ideologie. Der dritte Band enthält dagegen, obwohl er zugleich die Einheit der vorhergehenden Prozesse darstellen soll, nur dynamische Elemente.

So findet eine abermalige Verschlingung statt. Der selbst wieder aus einer Kreuzung entstandene Begriff, die Einheit des Konkreten als der erscheinenden Bewegung des Abstrakten, wird in eine Beleuchtung gerückt, die die Auffassung rechtfertigt, als ob hier der wirkliche Verlauf der heutigen Ereignisse dargestellt sei. Nur durch die Verquickung dieser Gesichtspunkte verliert der dritte Band das Starre und rein Mechanische der ersten Bände, nur so entsteht der Eindruck, daß hier zum ersten Male wirkliche Lebensprozesse, anschauliche Gestaltungen vorgeführt werden, die durch geheimnisvolle Triebfedern der Ökonomie zu nahem Ziele fortbewegt werden. Aus dem Begriff hat sich die Bewegung der Tatsachen entwickelt. Dem entspricht ein Letztes. Während der erste Band sich mit Widersprüchen begnügt, denen das individuelle Verhältnis zwischen Kapital und Arbeit selbst ausgesetzt ist, kennt das dritte Buch nur Gesamtwidersprüche und hier besonders zu solchen Aufgaben, die als Endziele des Kapitalismus hingestellt werden. Aus diesem methodologischen Zusammenhang sind die Naturgesetze des Kapitalismus zu verstehen — und zugleich die schon angedeutete Verschiedenheit der gezeichneten Entwicklungsreihen.

Ehe wir indes an ihre Darstellung herantreten, ist noch eine letzte

[1] Marx, Kapital III, 1, 1 f.

Bemerkung erforderlich. Welches war das Verhältnis von Engels zu den Feinheiten der methodologischen Struktur seines Freundes? Offenbar hat er sie — wenigstens in seinen schriftlichen Äußerungen — vollkommen ignoriert. Engels kennt immer nur zwei Widersprüche der kapitalistischen Produktion, die wir vorwegnehmend vortragen wollen, um uns nicht später die Einsicht in die ganz anders geartete Auffassung von Marx zu versperren. Im Antidühring wird der heutigen Gesellschaft folgendes vorgeworfen. »Die Scheidung war vollzogen zwischen den in Händen der Kapitalisten konzentrierten Produktionsmitteln hier und den auf den Besitz von nichts als ihrer Arbeitskraft reduzierten Produzenten dort. Der Widerspruch zwischen gesellschaftlicher Produktion und kapitalistischer Aneignung tritt an den Tag als Gegensatz von Proletariat und Bourgeoisie«. Wie alle Verhältnisse des Kapitalismus, so reproduziert sich auch dieser Widerspruch. »Der Widerspruch zwischen gesellschaftlicher Produktion und kapitalistischer Aneignung reproduziert sich als Gegensatz zwischen der Organisation der Produktion in der einzelnen Fabrik und der Anarchie der Produktion in der ganzen Gesellschaft« [1]. Wir wenden uns dem tieferen Gehalt des »Kapital« zu.

B. Das System der Widersprüche im ersten Bande des „Kapital". Die erste Sozialtheorie: Zunehmende Sozialisierung der Arbeit, zunehmende Kapitalisierung der Aneignung (Verelendungstheorie).

»Es sind zwei Charakterzüge«, sagt Marx, »welche die kapitalistische Produktionsweise von vornherein auszeichnen. Erstens sie produziert ihre Produkte als Waren. Waren zu produzieren unterscheidet sie nicht von anderen Produktionsweisen; wohl aber dies, daß Ware zu sein der beherrschende und bestimmende Charakter ihres Produkts ist . . . Das Zweite, was die kapitalistische Produktionsweise speziell auszeichnet, ist die Produktion des Mehrwerts als direkter Zweck und bestimmendes Motiv der Produktion« [2].

Wir haben oben bei der Entwicklung der Mehrwerttheorie gesehen, daß als Schöpfer des Mehrwerts nur der Arbeiter in Betracht kommt. Also weder der Unternehmer noch das Kapital. Der erstere nicht; denn Marx setzt als selbstverständliches, garnicht zu beweisendes Postulat voraus, daß sein Gewinn im weitesten Sinne niemals ein Äquivalent seiner Arbeit darstellt. Sowohl die gesellschaftliche Produktivkraft der

[1] Engels, Antidühring S. 291, 294.
[2] Marx, Kapital III, 2, S. 416 f.

Arbeit als die Wissenschaft, die die erhöhte Technik ermöglicht, fallen ihm kostenlos zu. »Man sah, daß die aus Kooperation und Teilung der Arbeit entspringenden Produktivkräfte dem Kapital nichts kosten. Sie sind Naturkräfte der gesellschaftlichen Arbeit. Naturkräfte wie Dampf, Wasser usw., die zu produktiven Prozessen angeeignet werden, kosten ebenfalls nichts . . . Wie mit den Naturkräften verhält es sich mit der Wissenschaft. . . . Die Wissenschaft kostet dem Kapitalisten überhaupt nichts, was ihn durchaus nicht hindert, sie zu exploitieren. Die fremde Wissenschaft wird dem Kapital einverleibt wie fremde Arbeit« [1]. Ebensowenig wie der Kapitalist, ist das Kapital produktiv, da nicht die Arbeit, sondern nur die Arbeitskraft Wert bildet. »Sie (die Maschine) setzt nie mehr Wert zu, als sie im Durchschnitt durch ihre Abnutzung verliert« [2].

So ist das Ziel des Kapitalismus: Mehrwert durch Ausbeutung des Arbeiters. Während er diese Tendenz zwar aufs Höchste steigert, sonst aber mit anderen Perioden gemeinsam hat, zeichnet er sich aus durch sein spezifisches Mittel. Der Fortschritt in der Produktivität geht nicht von der Arbeitskraft wie in der Manufaktur, sondern von dem Arbeitsmittel aus, der Maschine. Daher seine revolutionäre Basis. Denn da die Ausdehnung des Arbeitstages oder wie Marx sagt, der absolute Mehrwert eine natürliche Grenze hat, so muß der Kapitalist zur Befriedigung seiner Profitgier und zur Niederhaltung der Konkurrenz beständig darauf bedacht sein, durch Intensivierung der Arbeit, durch technische Verbesserungen die Produktivität zu steigern. »Wir leben inmitten einer beständigen Bewegung des Anwachsens der Produktivkräfte, der Zerstörung sozialer Verhältnisse, der Bildung von Ideen; unbeweglich ist nur die Abstraktion von der Bewegung — mors immortalis« [3]. Aber damit wird stets die notwendige Arbeitszeit zugunsten der von dem Kapitalisten annektierten unbezahlten Mehrarbeit gekürzt. Marx nennt dies die Produktion des relativen Mehrwerts, die deshalb — ein höchst wichtiges Gesetz — beständig den konstanten zum Nachteil des variablen Kapitals vergrößert. »Die moderne Industrie betrachtet und behandelt die vorhandene Form eines Produktionsprozesses nie als definitiv. Ihre technische Basis ist daher revolutionär, während die aller früheren Produktionsweisen wesentlich konservativ war. Durch Maschinerie, chemische Prozesse und andere Methoden wälzt sie beständig mit der

---

[1] Marx, Kapital I, S. 350 u. Anm. 108; vgl. ferner I, S. 480.

[2] Marx, Kapital I, S. 351. »Nur die Arbeit, die sich direkt in Kapital verwandelt, ist produktiv; also nur die Arbeit, die das variable Kapital als variables setzt«. Theorien über den Mehrwert I, S. 407.

[3] Marx, Elend S. 91.

technischen Grundlage der Produktion die Funktionen der Arbeiter und die gesellschaftlicheu Kombinationen des Arbeitsprozesses um«[1].

Nun ist der Arbeiter, wie der Ausgangspunkt der Mehrwerttheorie behauptet, an sein Existenzminimum gebunden. Daraus folgt, daß die gesteigerte Produktivität allein dem Kapitalisten zu Gute kommt. So ergibt sich ein erster Widerspruch: der Kapitalist, der ausschließlich am Tauschwert interessiert ist, muß ihn doch beständig senken: »Da nun der relative Mehrwert in direktem Verhältnis zur Entwicklung der Produktivkraft der Arbeit wächst, während der Wert der Waren in umgekehrtem Verhältnis zur selben Entwicklung fällt, da also derselbe identische Prozeß die Waren verwohlfeilert und den in ihnen enthaltenen Mehrwert steigert, löst sich das Rätsel, daß der Kapitalist, dem es nur um Produktion von Tauschwert zu tun ist, den Tauschwert der Waren beständig zu senken strebt, ein Widerspruch, womit einer der Gründer der politischen Ökonomie, Quesnay, seine Gegner quälte«[2].

Die Summe der Mehrprodukte, die der Kapitalist gewinnt, von Marx Masse des Mehrwerts genannt, ist abhängig von zwei Faktoren, einmal der Rate des Mehrwerts, d. h. seinem Verhältnis zum variablen Kapital oder der Verteilung des Arbeitstages auf notwendige Arbeit und Mehrarbeit und sodann von der Anzahl der beschäftigten Arbeiter. Hieraus folgt ein weiterer Widerspruch. »Es liegt in der Anwendung der Maschinerie zur Produktion von Mehrwert ein immanenter Widerspruch, indem sie von den beiden Faktoren des Mehrwerts, den ein Kapital von gegebener Größe liefert, den einen Faktor, die Rate des Mehrwerts, nur dadurch vergrößert, daß sie den anderen Faktor, die Arbeiterzahl, verkleinert. Dieser immanente Widerspruch tritt hervor, sobald mit der Verallgemeinerung der Maschinerie in einem Industriezweig der Wert der maschinenmäßig produzierten Ware zum regelnden gesellschaftlichen Wert aller Waren derselben Art wird, und es ist dieser Widerspruch, der wiederum das Kapital, ohne daß es sich dessen bewußt wäre, zur gewaltsamsten Verlängerung des Arbeitstages treibt, um die Abnahme in der verhältnismäßigen Anzahl der exploitierten Arbeiter durch Zunahme nicht nur der relativen, sondern auch der absoluten Mehrarbeit zu kompensieren«[3].

---

[1] Marx, Kapital I, S. 452.

[2] Marx, Kapital I, S. 284. Marx gibt damit eine ganz einfache Antwort auf eine von Proudhon als »tiefes Geheimnis« aufgeworfene Frage. Ich fordere jeden Ökonomen, der es ernst meint, auf, uns zu sagen, aber nicht etwa bloß die Frage in andere Worte zu übersetzen oder zu wiederholen, was die Ursache ist, daß der Wert in dem Maße abnimmt als die Produktion zunimmt; und umgekehrt, daß dieser Wert wächst, in dem Maße als die Produktion geringer wird« (a. a. O. I, S. 83).

[3] Marx, Kapital I, S. 372.

Die Maschinerie bedingt gleichzeitig einen neuen Widerspruch. In dem Maße, als ihre Vollkommenheit steigt, werden Arbeitskräfte freigesetzt. »Verbesserung der Maschinerie«, lehrt Engels, »bedeutet in letzter Instanz Erzeugung einer das durchschnittliche Beschäftigungsbedürfnis des Kapitals überschreitenden Anzahl disponibler Lohnarbeiter, einer vollständigen industriellen Reservearmee« [1]. Vervollständigt wird das Bild der Maschinenwirkung durch die nun ermöglichte Frauen- und Kinderarbeit, die die Zerstörung des Familienlebens zur Folge hat. »Sofern die Maschinerie Muskelkraft entbehrlich macht, wird sie zum Mittel, Arbeiter ohne Muskelkraft oder von unreifer Körperentwicklung, aber größerer Geschmeidigkeit der Glieder anzuwenden. Weiber- und Kinderarbeit war daher das erste Wort der kapitalistischen Anwendung der Maschinerie!« »Wenn also die kapitalistische Anwendung der Maschinerie einerseits neue mächtige Motive zur maßlosen Verlängerung des Arbeitstages schafft und die Arbeitsweise selbst wie den Charakter des gesellschaftlichen Arbeitskörpers in einer Art umwälzt, die den Widerstand gegen diese Tendenz bricht, produziert sie andererseits, teils durch Einstellung dem Kapital früher unzugänglicher Schichten der Arbeiterklasse, teils durch Freisetzung der von der Maschine verdrängten Arbeiter, eine überflüssige Arbeiterpopulation. die sich das Gesetz vom Kapital diktieren lassen muß«. So ergibt sich wie beim Kapitalisten auch auf Seiten des Arbeiters ein immanenter Widerspruch. »Daher«, sagt Marx, »das ökonomische Paradoxon, daß das gewaltigste Mittel zur Verkürzung der Arbeitszeit in das unfehlbarste Mittel umschlägt, alle Lebenszeit des Arbeiters und seiner Familie in disponible Arbeitszeit für die Verwertung des Kapitals zu verwandeln« [2].

[1] Engels, Antidühring S. 294.

[2] Marx, Kapital I, S. 358 f., 372 f. Über die pessimistische Beurteilung des Maschinenwesens vgl. ähnlich schon Ricardo, der wie Marx hier unter dem Einfluß des Malthusschen Bevölkerungsgesetzes steht: »Alles, was ich hier beweisen möchte, läuft darauf hinaus, daß die Erfindung und der Gebrauch von Maschinen mit einer Verminderung des Rohertrages verbunden sein kann; und so oft dies der Fall ist, wird es den arbeitenden Klassen zum Schaden gereichen, da ein gewisser Teil derselben aus seiner Tätigkeit gebracht und die Bevölkerung im Vergleich mit den zu ihrer Beschäftigung bestimmten Mitteln überzählig werden wird« (Riccardo, a. a. O. S. 402). Proudhon macht aus dem, was Marx das ökonomische Paradoxon nennt, eine Antinomie: »Die Maschine ist das Symbol der menschlichen Freiheit, das Wappen unserer Herrschaft über die Natur« usw. Dagegen: »Der zerstörende Einfluß der Maschinen auf die gesellschaftliche Ökonomie und die Lage der Arbeiter wirkt auf tausenderlei Arten, die alle miteinander verkettet sind und sich wechselwirkend erzeugen; Aufhören der Arbeit, Verringerung des Lohnes, Überproduktion, Überschwemmung des Marktes, Verschlechterung und Verfälschung der Produkte,

Eine weitere Folge des Maschinenwesens ist die Vollendung der Verkrüppelung des Arbeiters. »Aus der lebenslangen Spezialität (der Manufakturperiode), ein Teilwerkzeug zu führen, wird die lebenslange Spezialität, einer Teilmaschine zu dienen. Die Maschinerie wird mißbraucht, um den Arbeiter selbst von Kindesbeinen in den Teil einer Teilmaschine zu verwandeln. Nicht nur werden so die zu seiner eigenen Reproduktion nötigen Kosten bedeutend vermindert, sondern zugleich seine hülflose Abhängigkeit vom Fabrikganzen, also vom Kapitalisten vollendet«. Aber die revolutionäre Tendenz des Kapitalismus zwingt selbst dazu, die verknöchernde Einseitigkeit des Arbeiters aufzuheben. So erzeugt dieselbe Tatsache widerstreitende Tendenzen, deren Widerspruch sich in der Synthese lösen muß.

»Die Natur der großen Industrie bedingt Wechsel der Arbeit, Fluß der Funktion. allseitige Beweglichkeit des Arbeiters. Andererseits reproduziert sie in ihrer kapitalistischen Form die alte Teilung der Arbeit mit ihren knöchernen Partikularitäten. Man hat gesehen, wie dieser absolute Widerspruch alle Ruhe, Festigkeit, Sicherheit der Lebenslage des Arbeiters aufhebt; ihm mit dem Arbeitsmittel beständig das Lebensmittel aus der Hand zu schlagen und mit seiner Teilfunktion ihn selbst überflüssig zu machen droht; wie dieser Widerspruch im ununterbrochenen Opferfest der Arbeiterklasse, maßlosester Vergeudung der Arbeitskräfte und den Verheerungen gesellschaftlicher Anarchie sich austobt. Dies ist die negative Seite. Wenn aber der Wechsel der Arbeit sich jetzt nur als überwältigendes Naturgesetz und mit der blind zerstörenden Wirkung eines Naturgesetzes durchsetzt, das überall auf Hindernisse stößt, macht die große Industrie durch ihre Katastrophen selbst es zur Frage von Leben oder Tod, den Wechsel der Arbeiten und daher möglichste Vielseitigkeit der Arbeiter als allgemeines gesellschaftliches Produktionsgesetz anzuerkennen und seiner normalen Verwirklichung die Verhältnisse anzupassen. Sie macht es zu einer Frage von Leben oder Tod, die Ungeheuerlichkeiten einer elenden für das wechselnde Exploitationsbedürfnis des Kapitals in Reserve gehaltenen, disponiblen Arbeiterbevölkerung zu ersetzen durch die absolute Disponibilität des Menschen für wechselnde Arbeitserfordernisse; das Teilindividuum, den bloßen Träger einer gesellschaftlichen Detailfunktion, durch das total entwickelte Individuum, für welches verschiedene gesellschaftliche Funktionen einander ablösende Betätigungsweisen sind« [1].

Bankerotte, Erniedrigung der Arbeiter, Ausartung der Geschlechter und zuletzt Krankheiten und Tod« (Proudhon, a. a. O. I, S. 180, 197).

[1] Marx, Kapital I, S. 387, 452 f. Über die Arbeitsteilung in der Manu-

Dies das System der Widersprüche, das der erste Band des »Kapital« behauptet. An dieser Stelle setzt nun in interessanter Verflechtung die Gegensatzentwicklung ein. Man könnte meinen, Marx wolle sie garnicht als selbständige Bewegung, sondern als Kausalfolge der Widersprüche ableiten. Nun ist aber leicht einzusehen, daß ihm eine solche Deduktion der Verelendung, selbst wenn er sie beabsichtigt hat, nicht gelingen durfte. Die Arbeitskraft, so hatte er ursprünglich gesagt, wird gemessen nach der gesellschaftlich notwendigen Zeit ihrer Erhaltung, nach ihren Reproduktionskosten; das Maß der sogen. »notwendigen Bedürfnisse« aber sollte für die bestimmte Epoche eines bestimmten Landes konstant sein. Wenn nun die Rate des Mehrwerts immer größer wird, der Anteil des Arbeitstages, der auf die Mehrarbeit entfällt, immer länger, die notwendige Arbeit immer kürzer wird, muß oder kann sich auch nur — gerade unter Marx' eigenen Voraussetzungen — die Lage des Arbeiters verschlechtern? Wenn freilich sein Lohn sich stets richtet nach seinen Reproduktionskosten, so wird er sich senken in dem Maße als diese notwendige Zeit kleiner wird; soweit sieht Marx den Prozeß. Er übersieht aber, unter welcher Voraussetzung diese Senkung selbstverständlich doch nur möglich ist. Es müssen doch offenbar in demselben Maße, als der Lohn gekürzt wird, die Produktionskosten der Arbeitskraft realiter gesunken sein. Denn das Maß der Bedürfnisse birgt ja doch ein »historisches und moralisches Element«. Der Lohn also kann nur fallen, wenn zugleich infolge der gestiegenen unbezahlten Mehrarbeit der Warenwert entsprechend gesunken und die reelle Kaufkraft des Lohnes sich gehoben hat. Überhaupt ist ein Beharren des Reallohnes selbstverständlich: wer bereits auf dem Existenzminimum steht und nur so viel erhält, als zu seiner Reproduktion notwendig, dessen standard of life kann auch durch die größte Reservearmee nicht gedrückt werden; denn er müßte sonst, was doch Marx nicht will, sofort unter die »moralische« Grenze herab-

fakturperiode und ihre Beurteilung vor Marx s. oben S. 284 f. Auch hier bildet Proudhon eine Antinomie: »Folgendes ist die Formel dieses neuen widerstreitigen Gesetzes, welchem wir die beiden ältesten Krankheiten der Zivilisation verdanken, die Aristokratie und das Proletariat. Indem sich die Arbeit teilt nach dem ihr eigentümlichen Gesetze, welches die erste Bedingung ihrer Fruchtbarkeit ist, gelangt sie zur Negation ihrer Grenzen und zerstört sich selbst. Mit anderen Worten: Die Teilung der Arbeit, ohne welche kein Fortschritt, kein Reichtum, keine Gleichheit möglich ist, bringt den Arbeiter in eine untergeordnete Stellung und macht die Einsicht unnütz, den Reichtum schädlich, die Gleichheit unmöglich« (a. a. O, I, S. 137). Es ist charakteristisch für die Verschiedenheit der beiden Denker, daß Marx, wo Proudhon nur die Antinomie sieht, eine sie aufhebende historisch notwendige Bewegung erkennt.

gedrückt werden und zuletzt den Hungertod sterben. Marx hätte also selbst nach dem Ausgang seiner Mehrwerttheorie zu dem Resultate kommen müssen, daß die Lage des Arbeiters absolut die gleiche bleibt, die Kapitalisten aber allein die Vorteile der ungeheuer gestiegenen Produktivität usurpieren. Die sogenannte relative Auffassung der Verelendung, als ob es dem Arbeiter zwar besser, nur nicht in dem gleichen Maße besser ergehe, als dem Kapitalisten, ist nach der Theorie von der Wertbestimmung der Arbeitskraft unmöglich; die absolute Theorie, daß der Arbeiter gleich arm bleibt, ist die allein konsequente. Marx faßte aber seine Verelendungstheorie dialektisch. Wie mit einem Schlage steht plötzlich vor ihm ein logisches Bild des Herüber und Hinüber, das der einen Klasse ebenso viele Vorteile, als eben deswegen der anderen Nachteile zuzusprechen heißt. Die Vorstellung einer Kausalgleichheit, die nur geben kann, wo dasselbe Quantum einem anderen genommen ist, beherrscht nun den gesamten Vorstellungskreis.

Diese Wendung geschieht durch die Begriffe der Reproduktion und Akkumulation. »Welches immer die gesellschaftliche Form des Produktionsprozesses, er muß kontinuierlich sein oder periodisch stets von neuem dieselben Stadien durchlaufen. In einem stetigen Zusammenhang und dem beständigen Fluß seiner Erneuerung betrachtet, ist jeder gesellschaftliche Produktionsprozeß daher zugleich Reproduktionsprozeß«. »Da der Produktionsprozeß zugleich der Konsumtionsprozeß der Arbeitskraft durch den Kapitalisten, verwandelt sich das Produkt des Arbeiters nicht nur fortwährend in Ware, sondern in Kapital, Wert, der die wertschöpfende Kraft aussaugt, Lebensmittel, die Personen kaufen, Produktionsmittel, die den Produzenten anwenden. Der Arbeiter selbst produziert daher beständig den objektiven Reichtum als Kapital, ihm fremde, ihn beherrschende und ausbeutende Macht, und der Kapitalist produziert ebenso beständig die Arbeitskraft als subjektive, von ihren eigenen Vergegenständlichungs- und Verwirklichungsmitteln getrennte, abstrakte, in der bloßen Leiblichkeit des Arbeiters existierende Reichtumsquelle, kurz den Arbeiter als Lohnarbeiter. Diese beständige Reproduktion oder Verewigung des Arbeiters ist das sine qua non der kapitalistischen Produktion«. »Der kapitalistische Produktionsprozeß, im Zusammenhang betrachtet oder als Reproduktionsprozeß, produziert also nicht nur Ware, nicht nur Mehrwert, er produziert und reproduziert das Kapitalverhältnis selbst, auf der einen Seite den Kapitalisten, auf der anderen den Lohnarbeiter« [1].

[1] Marx, Kapital I, S. 528, 533 f., 541.

Durch die Reproduktion des Mehrwerts wird das Kapital akkumuliert. »Anwendung von Mehrwert als Kapital oder Rückverwandlung von Mehrwert in Kapital heißt Akkumulation des Kapitals«. »Der Mehrwert ist nur deshalb in Kapital verwandelbar, weil das Mehrprodukt, dessen Wert er ist, bereits die sachlichen Bestandteile eines neuen Kapitals enthält. Um nun diese Bestandteile tatsächlich als Kapital fungieren zu lassen, bedarf die Kapitalistenklasse eines Zuschusses von Arbeit. Soll nicht die Ausbeutung der schon beschäftigten Arbeiter extensiv oder intensiv wachsen, so müssen zusätzliche Arbeitskräfte eingestellt werden. Dafür hat der Mechanismus der kapitalistischen Produktion ebenfalls schon gesorgt, indem er die Arbeiterklasse reproduziert als vom Arbeitslohn abhängige Klasse, deren gewöhnlicher Lohn hinreicht, nicht nur ihre Erhaltung zu sichern, sondern auch ihre Vermehrung«. »Ursprünglich erschien uns das Eigentumsrecht gegründet auf eigene Arbeit. Wenigstens mußte diese Annahme gelten, da sich nur gleichberechtigte Warenbesitzer gegenüberstehen, das Mittel zur Aneignung fremder Ware aber nur die Veräußerung der eigenen Ware und letztere nur durch Arbeit herstellbar ist. Eigentum erscheint jetzt auf Seite des Kapitalisten als das Recht, fremde unbezahlte Arbeit oder ihr Produkt, auf Seite des Arbeiters als Unmöglichkeit sich sein eigenes Produkt anzueignen. Die Scheidung zwischen Eigentum und Arbeit wird zur notwendigen Konsequenz eines Gesetzes, das scheinbar von ihrer Identität ausging«. »Im selben Maße, wie sie (die Warenproduktion) nach ihren eigenen immanenten Gesetzen sich zur kapitalistischen Produktion fortbildet, in demselben Maße schlagen die Eigentumsgesetze der Warenproduktion um in Gesetze der kapitalistischen Aneignung«[2]. Nun besteht die Eigentümlichkeit des Kapitalismus, wie wir hörten, darin, den variablen zugunsten des konstanten Kapitalteils zu senken. Hieraus ergibt sich, daß die industrielle Reservearmee immer größer wird. »Diese mit dem Wachstum des Gesamtkapitals beschleunigte und rascher als sein eigenes Wachstum beschleunigte relative Abnahme seines variablen Bestandteils scheint auf der anderen Seite umgekehrt stets rascheres absolutes Wachstum der Arbeiterbevölkerung als das des variablen Kapitals, oder ihrer Beschäftigungsmittel. Die kapitalistische Akkumulation produziert vielmehr und zwar im Verhältnis zu ihrer Energie und ihrem Umfange beständig eine relative, d. h. für die mittleren Verwertungsbedürfnisse des Kapitals überschüssige, daher überflüssige oder Zuschußarbeiterbevölkerung«. »Mit der durch

[1] Marx, Kapital I, S. 542–51.

sie selbst produzierten Akkumulation des Kapitals produziert die Arbeiterbevölkerung also in wachsendem Umfang die Mittel ihrer eigenen relativen Überzähligmachung. Es ist dies ein der kapitalistischen Produktionsweise eigentümliches Populationsgesetz«[1]. »Je größer der gesellschaftliche Reichtum, das funktionierende Kapital, Umfang und Energie seines Wachstums, also auch die absolute Größe des Proletariats und die Produktivkraft seiner Arbeit, desto größer die industrielle Reservearmee. Die disponible Arbeitskraft wird durch dieselben Ursachen entwickelt, wie die Expansivkraft des Kapitals. Die verhältnismäßige Größe der industriellen Reservearmee wächst also mit den Potenzen des Reichtums. Je größer aber diese Reservearmee im Verhältnis zur aktiven Arbeiterarmee, desto massenhafter die konsolidierte Übervölkerung, deren Elend in umgekehrtem Verhältnis zu ihrer Arbeitsqual steht. Je größer endlich die Lazarusschicht der Arbeiterklasse und die industrielle Reservearmee, desto größer der offizielle Pauperismus. Dies ist das absolute, allgemeine Gesetz der kapitalistischen Akkumulation«[2].

Marx wiederholt an dieser Stelle, was unmittelbar der Inhalt der Widersprüche ist: »Wir sahen im vierten Abschnitt bei Analyse der Produktion des relativen Mehrwerts: innerhalb des kapitalistischen Systems vollziehen sich alle Methoden zur Steigerung der gesellschaftlichen Produktionskraft der Arbeit auf Kosten des individuellen Arbeiters; alle Mittel zur Entwicklung der Produktion schlagen um in Beherrschungs- und Exploitationsmittel des Produzenten, verstümmeln den Arbeiter in einen Teilmenschen, entwürdigen ihn zum Anhängsel der Maschine« usw. Und nun fährt Marx fort und in diesem Augenblick setzt die Gegensatzentwicklung ein: »Aber alle Methoden zur Produktion des Mehrwerts sind zugleich Methoden der Akkumulation und jede Ausdehnung der Akkumulation wird umgekehrt Mittel zur Entwicklung jener Methoden. Es folgt daher, daß im Maße wie Kapital akkumuliert, die Lage des Arbeiters, welches immer seine Zahlung, hoch oder niedrig, sich verschlechtern muß. Das Gesetz endlich, welches die relative Übervölkerung oder industrielle Reservearmee stets mit Umfang und Energie der Akkumulation im Gleichgewicht hält, schmiedet den Arbeiter fester an das Kapital als den Prometheus die Keile des Hephaistos an den Felsen. Es bedingt eine der Akkumulation von Kapital entsprechende Akkumulation von Elend. Die Akkumulation von Reichtum auf dem einen Pol ist also zugleich Akkumulation von Elend, Arbeitsqual, Sklaverei, Unwissenheit, Brutalisierung und moralischer Degradation auf dem Gegenpol, d. h. auf

[1] Marx, Kapital I, S. 594, 596.
[2] Marx, Kapital I, S. 609.

Seite der Klasse, die ihr eigenes Produkt als Kapital produziert.« So spricht Marx von einem »antagonistischen Charakter der kapitalistischen Akkumulation«[1].

Der dialektische Gehalt der Verelendungstheorie bedarf indeß einer näheren Beleuchtung. Oben stellten wir fest, wie bei gegebenem historisch bestimmten standard of life das Fallen des Lohnes nur bei einer entsprechenden Verbilligung der Waren möglich ist. Die historische Entwicklung des von Marx gemachten Fehlers läßt sich unschwer verfolgen. Die Gegensatzentwicklung, die er zuerst in der »Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie« konzipiert, hat erst im Jahre 1847 im »Elend der Philosophie« eine ökonomische Stütze gefunden. »Der natürliche Preis der Arbeiter« heißt es hier im wörtlichen Anschluß an Ricardo, »ist nichts anders als das Minimum des Lohnes«[2]. Damals also war für Marx der Umkreis der notwendigen Unterhaltsmittel noch nicht wie im »Kapital« ein konstanter Faktor. So durfte er ein ununterbrochenes, schrankenloses Fallen des Arbeitslohnes prophezeien. Dies ist der Grundgedanke des Kommunistischen Manifests: »Der Preis einer Ware, also auch der der Arbeit, ist aber gleich ihren Produktionskosten. In demselben Maße, in dem die Widerwärtigkeit der Arbeit wächst, nimmt der Lohn ab. Noch mehr, in demselben Maße, wie Maschinerie und Teilung der Arbeit zunehmen, in demselben Maße nimmt auch die Masse der Arbeit zu, sei es durch Vermehrung der Arbeitsstunden, sei es durch Vermehrung der in einer gegebenen Zeit geforderten Arbeit, beschleunigten Lauf der Maschinen usw.«. Bewußt wird der Gegensatz zu anderen Übergangsperioden behauptet: »Um eine Klasse unterdrücken zu können, müssen ihre Bedingungen gesichert sein, innerhalb derer sie wenigstens eine knechtische Existenz fristen kann. Der Leibeigene hat sich zum Mitglied der Kommune in der Leibeigenschaft hinaufgearbeitet, wie der Kleinbürger zum Bourgeois unter dem Joch des feudalistischen Absolutismus. Der moderne Arbeiter dagegen, statt sich mit dem Fortschritt der Industrie zu heben, sinkt immer tiefer unter die Bedingungen seiner eigenen Klasse herab. Der Arbeiter wird zum Pauper und der Pauperismus entwickelt sich noch schneller als Bevölkerung und Reichtum. Es tritt hiermit offen hervor, daß die Bourgeoisie unfähig ist, noch länger die herrschende Klasse der Gesellschaft zu bleiben und die Lebensbedingungen ihrer Klasse der Gesellschaft als regelndes Gesetz aufzuzwingen. Sie ist unfähig zu herrschen, weil sie unfähig ist, ihrem Sklaven die Existenz selbst innerhalb ihrer Sklaverei zu sichern, weil sie gezwungen ist, ihn in eine Lage herabsinken zu lassen, wo sie ihn

[1] Marx, Kapital I, S. 610 f.

[2] Marx, Elend S. 24.

ernähren muß, statt von ihm ernährt zu werden.« Man erwartet nun den einzig rationellen Ausweg, daß nämlich die Bourgeois, um den immer tiefer sinkenden Proletarier nicht ernähren zu müssen, nun selbst im eigenen Interesse seine Arbeitstüchtigkeit zu heben sich bemühen werden. Statt dessen taucht auf einmal eine ganz andere Problemlösung auf: Der Organisationsgedanke des französischen Sozialismus. Schon im »Elend« wird von einer »Organisation der revolutionären Elemente als Klasse«[1] gesprochen. Aber erst das Kommunistische Manifest mit seinem internationalen Kriegsruf: »Proletarier aller Länder, vereinigt Euch«! hat diesen Gedanken zu einer sozialhistorischen Theorie ausgearbeitet. Unmittelbar nach den angeführten Worten des Kommunistischen Manifests, die den Gipfelpunkt der Dialektik bezeichnen, wird fortgefahren: »Die Gesellschaft kann nicht mehr unter ihr (der Bourgeoisie) leben, d. h. ihr Leben ist nicht mehr verträglich mit der Gesellschaft. . . . Die Bedingung des Kapitals ist die Lohnarbeit. Die Lohnarbeit beruht ausschließlich auf der Konkurrenz der Arbeiter unter sich. Der Fortschritt der Industrie, dessen willenloser und widerstandsloser Träger die Bourgeoisie ist, setzt an die Stelle der Isolierung der Arbeiter durch die Konkurrenz ihre revolutionäre Vereinigung durch die Assoziation. Mit der Entwicklung der großen Industrie wird also unter den Füssen der Bourgeoisie die Grundlage selbst hinweggezogen, worauf sie produziert und sich die Produkte aneignet. Sie produziert vor allem ihren eigenen Totengräber. Ihr Untergang und der Sieg des Proletariats sind gleich unvermeidlich«[2].

Beide Entwicklungsreihen, zunehmende Verelendung und gleichzeitig in demselben Maße zunehmende Organisation, sind in den ersten Band des »Kapital« übergegangen. Aber infolge der deutlichen Herausarbeitung der Mehrwerttheorie hat die Verelendungstheorie das schroffste Gepräge des Kommunistischen Manifests verloren. Es ist in der Tat sehr auffallend, daß Marx niemals den Satz formuliert, wie die Reichen immer reicher, so müßten die Armen immer ärmer werden. Und dies gibt um so mehr zu denken, als bereits Ricardo eine solche These vertreten hat; denn er behauptet: »Beim natürlichen Entwicklungsgange der Gesellschaft pflegen die Arbeitslöhne, insofern sie durch Angebot und Nachfrage bestimmt werden, eine sinkende Tendenz zu haben . . . Die Lage des Arbeiters wird sich allgemein verschlimmern, die des Grundherrn stets bessern«[3]. Daraus, daß Marx diese dialektische Verelendung nicht

[1] Marx, Elend S. 163.
[2] Kommunistisches Manifest S. 28, 31 f.
[3] Ricardo, a. a. O. S. 89 f., 92.

ausdrücklich ausspricht, darf wohl mit Sicherheit geschlossen werden, daß er den Widerspruch dieser Theorie zu der von dem notwendig begrenzten Arbeitslohn wenigstens zeitweise eingesehen hat. Er verdeckt die Schwierigkeit einmal dadurch, daß er die Schicksale der industriellen Reservearbeiter in den Vordergrund rückt und die der aktiven Arbeitermasse nur in dem unbestimmten Dämmerlicht läßt, wonach auf sie ein ungeheuerer Lohndruck durch jene ausgeübt wird; die überflüssige Arbeiterbevölkerung unterliegt aber dem »historischen und moralischen Element« der gegebenen Lebenshaltung nicht. Sie läßt Marx vielmehr bei jeder ungünstigen Wendung des Arbeitsmarktes, wie er an Hand zahlreicher Berichte zu zeigen sucht, den Hungertod sterben. Hiernach müßte, deutlich gesehen, das Los der eigentlichen Arbeiterklasse unbestimmt bleiben. Jetzt setzte nun Marx als Gegensatzpaar nicht, wie er wohl als sachlich unmöglich erkannt hatte, Reichtum und Armut, sondern Reichtum und Elend. Und unter diesem letzteren, unbestimmten Terminus verstand er zweierlei: Einmal, soweit es möglich erschien, eine reelle materielle Verschlechterung. Hierhin gehört der Lohndruck und der physisch konstatierbare Wohnungszustand. »Je rascher die kapitalistische Akkumulation, desto elender der Wohnungszustand der Arbeiter« [1]. Sodann aber wird zur Hauptsache die ideelle Lage, und die Verelendung identifiziert sich hier mit den entwürdigenden Bedingungen der Maschinenarbeit selbst, und in diesem Sinne spezialisiert sie das Elend als »Arbeitsqual, Sklaverei, Unwissenheit« usw. Und hier ist Marx fest geblieben und hat seine Ansicht unzweifelhaft dahin formuliert, daß in demselben Maße als auf der einen Seite der Reichtum, auf der anderen Seite das Elend zunimmt. Jedenfalls war dies auch die Meinung von Engels. Im Elend der Philosophie macht er zu dem zitierten Satze von Marx, der natürliche Preis der Arbeit sei das Lohnminimum, folgende seltsame Anmerkung. Er behauptet zunächst, den Satz zuerst aufgestellt zu haben, worauf ihn Marx und von ihnen beiden Lassalle akzeptiert habe. Wir stellten schon fest, daß vielmehr dieser Gedanke schon den Physiokraten geläufig war; der Anspruch von Engels ist eine bei seiner sonstigen Selbstbescheidung fast unbegreifliche Anmaßung. Er fährt alsbald fort: »Wenn aber auch in der Wirklichkeit der Arbeitslohn die beständige Tendenz hat, sich seinem Minimum zu nähern, so ist der obige Satz dennoch falsch. Die Tatsache, daß die Arbeitskraft in der Regel und im Durchschnitt unter ihrem Wert bezahlt wird, kann ihren Wert nicht ändern. Im Kapital hat Marx sowohl den obigen Satz richtig gestellt wie auch die Umstände entwickelt, welche der kapitalistischen

[1] Marx, Kapital I, S. 623.

Produktion erlauben, den Preis der Arbeitskraft mehr und mehr unter ihren Wert zu drücken«[1]. Hier wird unter Wert offenbar der Gebrauchswert verstanden; gegen den »natürlichen« Lohn wird das Recht auf den vollen Arbeitsertrag geltend gemacht. Marx spricht nun ausdrücklich davon, daß das Umschlagen in die kapitalistischen Formen der Aneignung auch dann erfolgt, wenn die Arbeitskraft zu »ihrem wirklichen Wert«[2], d. h. ihren Reproduktionskosten verkauft wird. Der hier gemeinte Tauschwert der Arbeitskraft wird damit freilich gleichfalls als sich senkend freigelassen, und so die dialektische Verelendung gerechtfertigt. Wenn auch der obige Satz von Engels zu einer dialektischen Interpretation nicht berechtigt, so ist doch an dieser seiner Auffassung zufolge seines sonstigen Radikalismus nicht zu zweifeln.

So bleibt der wirkliche Sachgehalt der Verelendung unklar. Zwei Gründe sind hier neben der Verflechtung der ökonomischen Theorien maßgebend. Die Konzeption dieser dialektischen Sozialtheorie ist einmal und vorzugsweise der praktischen Seite von Marx' Lebensarbeit geschuldet; sie dient der Politik, der Agitation. Daneben aber läuft ein theoretischer Gedanke, eine besondere Auffassung des Kausalzusammenhangs, der Engels im Widerspruch zu der im Kommunistischen-Manifest behaupteten Ausschließlichkeit der kapitalistischen Gegensatzentwicklung dahin Ausdruck gab, daß für alle Perioden des Klassenkampfes jeder Fortschritt für die eine Klasse notwendig ein Nachteil für die andere war. Auf diesen logischen Gehalt der Verelendungstheorie, die uns in den Kern der dialektischen Methode hineinführt, wird im kritischen Teil zurückzukommen sein.

Indem Marx die Tendenz zeigt, seine Dialektik in eine ideelle Reihe aufzulösen und damit Ricardos materielle Verschlechterung überschreitet, erhält er genau die gleiche Bewegung, die schon Hegel prophezeit hatte für den Fall der ungehinderten Entwicklung der Gesellschaft. Neben ihr spielt im Gegensatz zum kommunistischen Manifest im »Kapital« die Organisation der Arbeiter eine sehr geringe Rolle. An ihre Stelle treten bildliche Wendungen, die Marx gerade hier gebraucht, um die naturwissenschaftlich notwendige Entwicklung sogar als unabhängig von der Politik erscheinen zu lassen. Nur in dem berühmten Satze hat die vorher in den Vordergrund gerückte »revolutionäre Assoziation« sich erhalten: »Mit der beständig abnehmenden Zahl der Kapitalmagnaten, welche alle Vorteile des Verwandlungsprozesses usurpieren und monopolisieren, wächst die Masse des Elends, des Drucks der Knechtschaft, der Entartung, der Ausbeutung, aber auch die Empörung der stets

[1] Engels, Elend S. 24.
[2] Marx, Kapital I, S. 546.

anschwellenden und durch den Mechanismus des kapitalistischen Produktionsprozesses selbst geschulten, vereinten und organisierten Arbeiterklassen«[1].

Es ist bei diesem Punkte noch etwas zu verweilen, da an ihn wesentlich der Revisionismusstreit anknüpft. Bernstein verwirft die Verelendungstheorie vollständig. Zunächst aus einem allgemeinen Grunde. Er ist ein Gegner der Dialektik. »Was Marx und Engels Großes geleistet haben, haben sie nicht vermöge der Hegelschen Dialektik, sondern trotz ihrer geleistet. Wenn sie andererseits an dem größten Fehler des Blanquismus achtlos vorbeigegangen sind, so ist das in erster Linie dem Hegelschen Beisatz in der eigenen Theorie geschuldet«[2]. Dieses Urteil ist ungerecht; denn nicht nur ist der Marxismus entstanden als eine Übersetzung der Dialektik in das empirische Leben, die somit seine Mutter genannt werden darf im Verein mit dem Materialismus als Vater; auch der Blanquismus, worunter Bernstein Putschismus und Revolutionsmacherei versteht, ist erst in der Krise, die der achtundvierziger Revolution folgte, durch den Rückgang auf Hegels organische Entwicklung überwunden worden. Andererseits hat Bernstein Recht, insofern als allerdings eine antagonistische Bewegung der wirtschaftlichen Bedingungen zuletzt keine andere Lösung zulässt als die Revolution. Die dialektische Methode in dieser Ausprägung hat zugleich verschuldet, daß die evolutionistische Auffassung die Oberhand gewann und doch die Revolution nicht ganz wegfallen konnte. So prophezeit das Kommunistische Manifest »den gewaltsamen Umsturz aller bisherigen Gesellschaftsordnung. Mögen die herrschenden Klassen vor einer kommunistischen Revolution zittern. Die Proletarier haben nichts in ihr zu verlieren als ihre Ketten. Sie haben eine Welt zu gewinnen«[3]. Bernstein sagt nun über das Kapitel: »Geschichtliche Tendenz der kapitalistischen Akkumulation«, aus dem der problematische Satz stammt, folgendes: »Ich glaube, der erste gewesen zu sein, der es und zwar wiederholt, als summarische Kennzeichnung einer Entwicklungstendenz gedeutet hat, die der kapitalistischen Akkumulation innewohne, die aber in der Praxis sich nicht rein durchsetze und daher auch nicht zur dort geschilderten Zuspitzung der Gegensätze zu treiben brauche. . . . Man kann indes das Kapitel auch anders verstehen. Man kann es dahin auffassen, daß all die erwähnten und etwa noch erfolgenden Verbesserungen nur zeitweilige Abhilfe gegen die

[1] Marx, Kapital I, S. 728.
[2] Bernstein, Die Voraussetzungen des Sozialismus usw. S. 36.
[3] Kommunistisches Manifest S. 46.

niederdrückenden Tendenzen des Kapitalismus schaffen, daß sie unbedeutende Modifikationen bedeuten, die gegen die von Marx konstatierte Zuspitzung der Gegensätze auf die Dauer nichts Gründliches ausrichten können, diese vielmehr schließlich doch — wenn auch nicht buchstäblich, so doch im Wesentlichen — in der geschilderten Weise eintreten und zu der angedeuteten katastrophenmäßigen Umwälzung führen werde. . . . Es ist nach meiner Ansicht unmöglich, schlechthin die eine Auffassung für richtig und die andere für absolut falsch zu erklären. Für mich illustriert vielmehr das Kapitel einen Dualismus, der durch das ganze monumentale Marxsche Werk geht und in weniger prägnanter Weise auch an anderen Stellen zum Ausdruck kommt. Einen Dualismus, der darin besteht, daß das Werk wissenschaftliche Untersuchung sein und doch eine lange vor seiner Konzipierung fertige These beweisen will, daß ihm ein Schema zugrunde liegt, in dem das Resultat, zu dem hin die Entwicklung führen sollte, schon von vornherein feststand«[1]. An diesen Ausführungen ist soviel richtig, als die Idee des Proletariats und seiner Mission, wie wir in Kapital III konstatierten, durch die Aufsuchung des Gegensatzes zur Bourgeoisie, also apriorisch gefunden wurde. Aber von einem Dualismus, als ob nach Marx die Gegensatzbewegung sich in der Praxis nicht durchsetzen könne, ist nichts zu konstatieren. Bernstein hat hierbei die Anerkennung der Fabrikgesetzgebung im Auge, von der an Marx die Wiedergeburt der englischen Arbeiter datiert. Hier liegt in der Tat eine Konzession vor, gegenüber der früheren Polemik gegen die Zehnstundenbill. Aber Bernstein übersieht, was für Marx das Wesentliche der Fabrikgesetzgebung im Verhältnis zur historischen Entwicklung des Kapitalismus ist. Hier hält er deutlich an einer arbeiterfeindlichen Tendenz fest. »Wenn die Verallgemeinerung der Fabrikgesetzgebung als physisches und geistiges Schutzmittel der Arbeiterklasse unvermeidlich geworden ist, verallgemeinert und beschleunigt sie andererseits . . . die Konzentration des Kapitals und die Alleinherrschaft des Fabrikregimes. Sie zerstört alle altertümlichen und Übergangsformen, wohinter sich die Herrschaft des Kapitals noch versteckt und ersetzt sie durch seine direkte unverhüllte Herrschaft, Sie verallgemeinert damit auch den direkten Kampf gegen diese Herrschaft. Während sie in den individuellen Werkstätten Gleichförmigkeit, Regelmäßigkeit, Ordnung und Ökonomie erzwingt, vermehrt sie durch den ungeheuren Sporn, den Schranke und Regel des Arbeitstages der Technik aufdrücken, die Anarchie und Katastrophen der kapitalistischen Produktion im Großen und Ganzen, die Intensität der Arbeit und die Konkurrenz

[1] Bernstein, a. a. O. S. 136 f.

der Maschinerie mit dem Arbeiter. . . . Mit den materiellen Bedingungen und der gesellschaftlichen Kombination des Produktionsprozesses reift sie die Widersprüche und Antagonismen seiner kapitalistischen Form, daher gleichzeitig die Bildungselemente einer neuen und die Umwälzungsmomente der alten Gesellschaft« [1]. Kautsky hat Bernstein gegenüber an der Verelendungstheorie festgehalten. Aber er hat aus der dialektischen eine nicht einmal absolute, sondern nur relative Form gemacht. »Die Lage des Proletariats verschlechtert sich entschieden und rapid, wenn man sie mit der seiner Ausbeuter vergleicht, der Kapitalistenklasse« [2]. So behauptet er in der Antikritik »Bernstein und das sozialdemokratische Programm« an Stelle des physischen Elends ein »soziales Elend«. »Ist aber die Erhebung der Arbeiterklasse aus dem physischen Elend ein so langsamer Prozeß, dann folgt daraus schon ein stetes Wachstum der Zunahme ihres sozialen Elends, denn die Produktivität der Arbeit wächst ungemein rasch. Es heißt dann nichst anderes, als daß die Arbeiterklasse in steigendem Maße ausgeschlossen bleibt von den Fortschritten der Kultur, die sie selbst erzeugt, daß die Lebenshaltung der Bourgeoisie rascher steigt als die des Proletariats, daß der soziale Gegensatz zwischen beiden wächst. . . . Das Wachstum des Elends im sozialen Sinne aber wird uns von den Bourgeois selbst bezeugt, nur haben sie der Sache einen anderen Namen gegeben; sie benennen sie Begehrlichkeit. Auf den Namen kommt's uns nicht an. Das Entscheidende ist die Tatsache, daß der Gegensatz zwischen den Bedürfnissen der Lohnarbeiter und der Möglichkeit sie aus ihrem Lohne zu befriedigen, damit aber auch der Gegensatz zwischen Lohnarbeit und Kapital immer mehr wächst. In diesem wachsenden Elend einer physisch und geistig kräftigen Arbeiterschaft, nicht in der wachsenden Verzweiflung halb vertierter skrophulöser Horden sah der Autor des Kapital die mächtigste Triebkraft zum Sozialismus. Ihr Wirken wird durch den Nachweis einer steigenden Lebenshaltung der Arbeiterschaft nicht widerlegt« [3]. Neben der relativen Verelendungstheorie bringt Kautsky hier, ohne daß er es freilich selbst merkt, ein ganz neues Argument. Eben deswegen, so muß ergänzt werden, weil der standard of life des Arbeiters sich hebt und ihm daher die Differenzen zwischen ihm und der Bourgeoisie insbesondere mit Rücksicht auf den Anteil an den Kulturgütern mehr und mehr bewußt werden, eben deshalb wird — nicht trotz, sondern wegen der Verbesserung der Arbeiterlage — der Klassenkampf stärker. Wir werden im kritischen

[1] Marx, Kapital I, S. 467 f.
[2] Vorwort zum Kommunistischen Manifest S. 7.
[3] Kautsky, a. a. O. S. 118, 120.

Teil sehen, daß in dieser Wendung ein tiefer Gedanke liegt, der erklärt, weshalb der Gegensatz heute mindestens nicht abgenommen hat. Daß freilich die Interpretation des Marxismus, die hier allein in Frage steht, von dem Hineintragen eigener Gedanken freibleiben muß, sollte doch auch Kautsky zugestehen. Was er als Elend faßt, ist etwas ganz anderes als der Marxsche Begriff. Für diesen ist »ein wachsendes Elend einer physisch und geistig kräftigen Arbeiterschaft« eine contradictio in adiecto; denn das Elend besteht für ihn gerade in der physischen Entartung und zunehmenden Unwissenheit.

Der Zwist zwischen Bernstein und Kautsky ist also nach dieser Richtung nicht so sehr groß. Der eine verwirft die Theorie, der der andere einen neuen Sinn unterlegen will. Beide sind darin einig, als Entwicklungsfaktor den Willen der Proletarier möglichst in den Vordergrund zu rücken. So ergab sich als nächstes Problem für die Marxisten, zu verdeutlichen, in welchem Verhältnis des historischen Einflusses Verelendung und Organisation stehen sollen. Diese Frage hat Goldscheid zu beantworten gesucht, indem er zwischen dem orthodoxen und revisionistischen Lager zu vermitteln suchte. »Was Marx unentschieden gelassen hatte, ist nur das Eine: er hatte sich nicht darüber ausgesprochen, ob die Entwicklung zum Sozialismus in stärkerem Maße von den rein ökonomischen Tendenzen der kapitalistischen Wirtschaft oder mehr von den psychologischen Gegentendenzen des Proletariats gefördert wird. Diese Lücke in seinem System ist es, welche die doppelte Auslegungsmöglichkeit seiner Lehre verursacht, und aus ihr ist auch der ganze Revisionismusstreit hervorgewachsen«. »Auch Marx sah nicht, obwohl er selbst zeigte, wie der Kapitalismus schließlich notwendig zu seinem eigenen Totengräber wird, daß damit eine kontinuierliche Kräfteverschiebung zwischen Kapitalistenklasse und Proletariat sich vollziehen muß, die zur Folge hat, daß die gestiegene Macht des Proletariats den rein ökonomischen Prozeß kontinuierlich immer mehr von dessen naturgemäßer Richtung abdrängt«[1]. Marx selbst hat eine solche Entwicklung angedeutet in dem Satze des Kommunistischen Manifests, die Konkurrenz der Arbeiter, auf der die Lohnarbeit beruhe, werde durch den Fortschritt der Industrie beseitigt; notwendig müßte sich also die Wirkung der revolutionären Assoziation in einem allmählichen Aufsteigen zeigen. Aber es ist auch klar, weshalb Marx dieses Geständnis nicht machen darf. Denn wenn es den Arbeitern infolge der »psychologischen Gegentendenzen« immer besser gelingt, »den Zusammenbruch des Kapitalismus

[1] Goldscheid, Verelendungs- oder Meliorationstheorie? 1906. S. 9 f., 17.

aus sich selbst heraus immer mehr hinauszuschieben«, warum dann der Zukunftsstaat? Die »Meliorationstheorie«, die Goldscheid will, ist nach dieser Richtung eine sachliche Unmöglichkeit. Der von ihm skizzierte Entwicklungsgang widerspricht sich selbst, auch dann, wenn er »die der kapitalistischen Produktionsweise immanente Verelendungstendenz« festhält und »einen kontinuierlichen Wechsel von Verelendung und Melioration« behauptet. Denn da es ja bei der bloßen Tendenz zur Verelendung bleibt und nur ein drohender Druck für das Proletariat Motiv zur Aufrüttelung und Verbesserung gibt, so folgt, daß der Zukunftsstaat allen Sinn verlieren muß. Goldscheid meint dagegen: »Je stärker die Arbeiterheere anwachsen und je weiter der Ausbau ihrer Organisation fortschreitet, desto mehr ist das Proletariat in der Lage, die rein ökonomischen Tendenzen des Kapitalismus in ihrer Wirksamkeit einzuschränken, desto mehr ist das Proletariat imstande, seine wirtschaftliche Lage zu verbessern, und je mehr das Proletariat imstande ist, seine wirtschaftliche Lage zu verbessern, desto günstigere Bedingungen sind für die Aufrüttelung des Proletariats geschaffen« [1].

So beweist auch dieser Versuch, die Verelendungstheorie durch irgendwelche Modifikationen zu retten, nichts anderes, als daß sie — und schon deswegen gingen wir an dieser Stelle näher darauf ein — unmöglich veranschaulicht werden kann. Es ist zweifellos, daß Marx trotz der Stelle im Kommunistischen Manifest in ihm und im Kapital die Ansicht vertrat, daß die zunehmende Empörung solange wirkungslos neben den Naturgesetzen einherläuft, bis auf der einen Seite der Siedepunkt, auf der anderen Seite der Nullpunkt in den wenigen Expropriateurs erreicht ist. In der sachlichen Unmöglichkeit dieser Konstruktion spiegelt sich der Dualismus der empiristischen und psychologischen Begründung der materialistischen Geschichtsauffassung. Die objektive Gesetzmäßigkeit, deren problematische Geltung wir schon früher andeuteten, gerät als Theorie der Gesellschaft in unlöslichen Konflikt mit der Klassenkampfhypothese. Es ist ein vergebliches Unternehmen, hier zu retten — abgesehen von jener psychologischen Vertiefung, die Kautsky andeutet, Goldscheid aber unerwähnt läßt, daß nämlich die Zunahme des Kontrastes durch das gesteigerte Niveau selbst erfolge. Der Glaube an eine objektive Entwicklung der Geschichte durch Extreme ist mystisch; das Umschlagen der gegensätzlich verlaufenen Bewegung in ein Reich der Freiheit mag für den dialektischen Philosophen eine geheimnisvoll berauschende Vorstellung gewesen sein — für den realistischen Blick bleibt der Vorgang ganz und gar utopisch.

[1] Goldscheid, a. a. O. S. 11—15.

C. Die Verwandlung des Mehrwerts in Profit und das System der Widersprüche im zweiten und dritten Bande des „Kapital". Die zweite Sozialtheorie: Zunehmende Sozialisierung der Arbeit und Aneignung.

Das Auffallendste beim Revisionismusstreit ist dies, daß keine der streitenden Parteien gesehen hat, wie neben der gezeichneten Sozialtheorie zwei andere stehen. Wenn an Stelle der Gegensatzentwicklung der Widerspruch tritt, so ist von hier aus, wie wir schon feststellten, eine Bewegung möglich, die ihn kleiner oder größer werden läßt. Wir betrachten zunächst die erstere Reihe; erhielten wir eben das Schema: Zunehmende Sozialisierung der Arbeit, zunehmende Kapitalisierung der Aneignung, so erhalten wir jetzt die umgekehrte Theorie, nach der das Kapital in der Vergesellschaftung der Arbeit nach folgt. Der Konflikt wird nur ganz scheinbar verdeckt, wenn man mit Engels, um wenigstens formaliter eine Theorie behaupten zu können, die Verelendung selbst als Widerspruch bezeichnet: »Der Widerspruch zwischen gesellschaftlicher Produktion und kapitalistischer Aneignung tritt an den Tag als Gegensatz von Proletariat und Bourgeoisie«. Marx hat kaum einen solchen Ausspruch getan; es liegt das offenbar daran, daß, denkt man den Gegensatz als Widerspruch, er allzu offensichtlich nur ein ethischer sein kann.

Wir verlassen damit den ersten Band. Im zweiten Buch stellt Marx den Zirkulationsprozeß des Kapitals dar. Es untersucht, unter welchen Bedingungen der Kapitalist den Mehrwert realisiert; denn die Zirkulationssphäre selbst ist nicht produktiv. »Die Zustandsveränderung kostet Zeit und Arbeitskraft, aber nicht um Wert zu schaffen, sondern um die Umsetzung des Wertes aus einer Form in die andere hervorzubringen, wobei der wechselseitige Versuch, bei dieser Gelegenheit ein überschüßiges Quantum Wert sich anzueignen, nichts ändert. Diese Arbeit, vergrößert durch die beiderseitigen böswilligen Absichten, schafft so wenig Wert, wie die Arbeit, die bei einem gerichtlichen Prozeß stattfindet, die Wertgröße des streitigen Objekts vermehrt«. Den im Produktionsprozeß fungierenden Kapitalwert nennt Marx das »produktive Kapital« und zerlegt es in fixes und zirkulierendes. Der fixe Bestandteil ist derjenige Teil des konstanten Kapitals, der in Arbeitsmitteln angelegt ist. »Das fertige Produkt, also auch die Produktionsbildner, soweit sie in Produkt verwandelt werden, wird aus dem Produktionsprozeß abgestoßen, um als Ware aus der Produktionssphäre in die Zirkulationssphäre überzugehen. Die Arbeitsmittel dagegen verlassen nie die Produktionsphäre, nachdem sie einmal in dieselbe eingetreten sind. Ihre Funktion bannt sie darin fest. Ein Teil des vorgeschossenen Kapital-

werts ist in diese durch die Funktion der Arbeitsmittel im Prozeß bestimmte Form fixiert«. Der übrige Kapitalwert, der Rest des konstanten Kapitals, insbesondere also die Roh- und Hilfsstoffe sowie das variable Kapital zirkulieren in der Ware selbst vergegenständlicht; er heißt deshalb zirkulierendes Kapital. Auf Grund dieser Trennung berechnet Marx die »Umschlagszeit« des Kapitals und damit die periodische Wiederkehr der Krisen. »In demselben Maße also, worin sich mit der Entwicklung der kapitalistischen Produktionsweise der Wertumfang und die Lebensdauer des angewandten fixen Kapitals entwickelt, entwickelt sich das Leben der Industrie und des industriellen Kapitals in jeder besonderen Anlage zu einem vieljährigen, sage im Durchschnitt zehnjährigen. Wenn einerseits die Entwicklung des fixen Kapitals dieses Leben ausdehnt, so wird es andererseits abgekürzt durch die beständige Umwälzung der Produktionsmittel, die ebenfalls mit der Entwicklung der kapitalistischen Produktionsweise beständig zunimmt. . . . Man kann annehmen, daß für die entscheidendsten Zweige der großen Industrie dieser Lebenszyklus jetzt im Durchschnitt ein zehnjähriger ist. Doch kommt es hier nicht auf die bestimmte Zahl an. Soviel ergibt sich: durch diesen eine Reihe von Jahren umfassenden Zyklus von zusammenhängenden Umschlägen, in welchen das Kapital durch seinen fixen Bestandteil gebannt ist, ergibt sich eine materielle Grundlage der periodischen Krisen . . . Indessen bildet die Krise immer den Ausgangspunkt einer großen Niederlage. Also auch — die ganze Gesellschaft betrachtet — mehr oder minder eine neue materielle Grundlage für den nächsten Umschlagszyklus«[1]. Die Theorie der Krisen, die weniger als Widerspruch, sondern in der Regel als Entfaltung der Widersprüche bezeichnet werden, stellen wir deshalb — als dritte Sozialtheorie — vorläufig zurück. Die Zirkulationssphäre führt auf eine andere Art Widersprüche; Marx betrachtet die Reproduktion und Zirkulation des gesellschaftlichen Gesamtkapitals: »Hier tritt der Arbeiter als Verkäufer seiner Ware, der Arbeitskraft, auf und der Kapitalist als Käufer derselben. Andererseits aber ist im Verkauf der Waren eingeschlossen der Kauf derselben durch die Arbeiterklasse, also deren individuelle Konsumtion. Hier tritt die Arbeiterklasse als Käufer auf und die Kapitalisten als Warenverkäufer an die Arbeiter«. So ergeben sich die widerstreitenden Tendenzen: »Widerspruch in der kapitalistischen Produktionsweise: Die Arbeiter als Käufer der Ware sind wichtig für den Markt. Aber als Verkäufer ihrer Ware — der Arbeitskraft — hat die kapitalistische Gesellschaft die Tendenz, sie auf das Minimum des Preises zu beschränken«[2].

[1] Marx, Kapital II, S. 100, 127 f., 156. [2] Ebd. II, S. 325, 289, Anm. 32.

Das dritte Buch betrachtet auf Grund aller der methodologischen Voraussetzungen, die wir oben entwickelt haben, die erscheinende Wirklichkeit der Ökonomie; wie der Ausgangspunkt des ersten Bandes die Werttheorie, so steht im Mittelpunkt des dritten die Theorie der Preisbildung. Schon im »Elend« hat Marx ausdrücklich formuliert, daß nach dem Wesen der kapitalistischen Produktionsweise die Wertbestimmung durch Arbeit wichtige Modifikationen erleidet. Auch hier ist die Stellungnahme zu Proudhon entscheidend gewesen; auch hier wie in dem Kapitel XIII, § 1 berührten Problem, ob die Arbeit Wert hat, eine Ablehnung und zugleich eine Annahme der von dem Gegner aufgestellten Meinungen. Nach Proudhon ist der Charakter der Gegenwart die allgemeine Unordnung, die das Schwanken der Preise notwendig zur Folge haben muß. »Das Steigen und Fallen der Waren ist unabhängig von der auf ihre Erzeugung aufgewandten Summe von Arbeitskraft und der höhere oder geringere Belauf der Herstellungskosten hilft uns gar nichts bei der Erklärung der Schwankungen der Marktpreise. Der Wert ist launenhaft wie die Freiheit: weder auf Nützlichkeit noch auf Arbeit nimmt er Rücksicht«. »Allein mit der Freiheit bleibt die Produktion notwendig unbestimmt, sowohl was Quantität, als was Qualität betrifft, so daß sowohl vom Gesichtspunkt des ökonomischen Fortschritts als inbezug auf die Angemessenheit für die Konsumenten die Schätzung ewig eine willkürliche bleibt und der Preis der Waren stets schwanken muß« [1].

Marx' Polemik geht nun zwei sich seltsam widersprechende Wege. Einmal soll Proudhon verkannt haben, daß der Arbeitswert Grundlage der heutigen Gesellschaftsordnung ist: »Ricardos Theorie der Werte ist die wissenschaftliche Darlegung des gegenwärtigen ökonomischen Lebens, die Werttheorie des Herrn Proudhon die utopische Auslegung der Theorie Ricardos« [2]. Indem nun aber Marx Proudhons Projekt, den konstituierten Wert, »das Verhältnis der Proportionalität der Produkte, welche den Reichtum ausmachen«, als eine Verewigung der Gegenwart kritisiert, kommt er umgekehrt dazu, die Abweichung vom Arbeitswert als notwendige Erscheinungsform zuzugestehen. Proudhon kommt von der Freiheit zur Festsetzung des Wertes; Marx umgekehrt von der Wertbestimmung durch Arbeit zur Unordnung. Genau wie Proudhon macht er die Freiheit der Produktion, d. h. die mangelnde Übereinstimmung zwischen Angebot und Nachfrage verantwortlich. So findet auch Marx

[1] Proudhon, a. a. O. I, S. 83, 86.
[2] Marx, Elend S. 22. Vgl. Kap. IV, § 3.

ein Verhältnis der Disproposition. »An Stelle eines Proportionalitätsverhältnisses haben wir ein Disproportionalitätsverhältnis, wenn wir uns überhaupt auf Verhältnisse, schlechte oder gute einlassen wollen. Die beständige Entwertung der Arbeit ist nur eine Seite, nur eine Konsequenz der Abschätzung der Waren durch die Arbeitszeit . . . Fuit Troja! Diese richtige Proportion zwischen Angebot und Nachfrage, die wiederum der Gegenstand so vieler Wünsche zu werden beginnt, hat seit langem zu bestehen aufgehört. Sie hat das Greisenalter überschritten; sie war nur möglich in jenen Zeiten, wo die Produktionsmittel beschränkt waren, wo der Austausch sich in außerordentlich engen Grenzen vollzog. Mit dem Entstehen der Großindustrie mußte diese richtige Proportion verschwinden, und mit Naturnotwendigkeit muß die Produktion in beständiger Aufeinanderfolge den Wechsel von Prosperität und Depression, Krisis, Stockung, neuer Prosperität und so fort durchmachen« [1].

Auch im ersten Bande des »Kapital« sagt Marx deutlich, daß Wert und Preis nicht zusammenfallen. »Die Wertgröße der Ware«, heißt es hier, »drückt also ein notwendiges, ihrem Bildungsprozeß immanentes Verhältnis zur gesellschaftlichen Arbeitszeit aus. Mit der Verwandlung der Wertgröße in Preis erscheint das notwendige Verhältnis als Austauschverhältnis einer Ware mit der außer ihr existierenden Geldware. In diesem Verhältnis kann sich aber ebensowohl die Wertgröße der Ware ausdrücken als das Mehr oder Minder, worin sie unter gegebenen Umständen veräußerlich ist. Die Möglichkeit quantitativer Inkongruenz zwischen Preis- und Wertgröße, oder der Abweichung des Preises von der Wertgröße liegt also in der Preisform selbst. Es ist dies kein Mangel dieser Form, sondern macht sie umgekehrt zur adäquaten Form einer Produktionsweise, worin sich die Regel nur als blindwirkendes Durchschnittsgesetz der Regellosigkeit durchsetzen kann«. Aber auch selbst diejenigen Preise, die von der zufälligen Gestaltung des individuellen Tauschaktes absehen, sind nicht die eigentlichen Wertgrößen. »Er (der Kaufmann) weiß, daß eine längere Periode im ganzen betrachtet die Waren wirklich weder unter, noch über, sondern zu ihrem Durchschnittspreis verkauft werden. Wäre interessenloses Denken also überhaupt sein Interesse, so müßte er sich das Problem der Kapitalbildung so stellen: Wie kann Kapital entstehen bei der Regelung der Preise durch den Durchschnittspreis, d. h. in letzter Instanz durch den Wert der Ware? Ich sage ‚in letzter Instanz', weil die Durchschnitts-

[1] Marx, Elend S. 41, 43. Über die hiermit zusammenhängende Verschiedenheit des Zukunftsideales vgl. Kap. XV.

preise nicht direkt mit den Wertgrößen der Waren zusammenfallen, wie A. Smith, Ricardo usw. glauben« [1].

Die Preistheorie soll demnach einen neuen Fortschritt über die klassische Ökonomie hinaus bedeuten, dem Marx und Engels eine sehr große Tragweite zuschrieben. »Nach dem Ricardoschen Wertgesetz produzieren zwei Kapitale, die gleich viel und gleich hoch bezahlte lebendige Arbeit anwenden, alle anderen Umstände gleichgesetzt, in gleichen Zeiten Produkte von gleichem Wert und ebenfalls Mehrwert oder Profit von gleicher Höhe. Wenden sie aber ungleiche Mengen lebendiger Arbeit an, so können sie nicht Mehrwert oder, wie die Ricardianer sagen, Profit von gleicher Höhe produzieren. Nun ist aber das Gegenteil der Fall. Tatsächlich produzieren gleiche Kapitale, einerlei wieviel oder wiewenig lebendige Arbeit sie anwenden, in gleichen Zeiten durchschnittlich gleiche Profite. Hier liegt also ein Widerspruch gegen das Wertgesetz vor, den schon Ricardo fand und den seine Schule zu lösen ebenfalls unfähig war. Auch Rodbertus konnte nicht umhin, diesen Widerspruch zu sehen«. Marx habe aber nachgewiesen, »wie nicht nur ohne Verletzung des Wertgesetzes, sondern vielmehr auf Grundlage desselben eine gleiche Durchschnittsprofitrate sich bilden kann und muß« [2].

Marx entwickelt seine Theorie, indem er sich auf den Standpunkt des Kapitalisten stellt. Gegenüber dem Standpunkte des »Elend« ist sie deswegen verwickelter geworden, weil Marx, wie wir sahen, infolge der Ausbildung der Mehrwerttheorie nur die Produktivität des variablen Kapitalteils anerkennt. Die ursprüngliche Formel des Warenwertes $c + v + m$ (konstantes plus variables Kapital plus Mehrwert) verwandelt sich. »Der Wertteil der Ware, die den Preis der verzehrten Produktionsmittel und den Preis der angewandten Arbeitskraft ersetzt, ersetzt nur, was die Ware dem Kapitalisten selber kostet und bildet daher für ihn den Kostpreis der Ware. Was die Ware den Kapitalisten kostet und was die Produktion der Ware selbst kostet, sind allerdings zwei ganz verschiedene Größen. Der aus Mehrwert bestehende Teil des Warenwerts kostet den Kapitalisten nichts, eben weil er den Arbeiter unbezahlte Arbeit kostet. Da jedoch auf Grundlage der kapitalistischen Produktion der Arbeiter selbst nach seinem Eintritt in den Produktions-

[1] Marx, Kapital I, S. 66 f., 129 Anm. 37. Daß dieser Tadel gegen Smith und Ricardo ungerechtfertigt ist, beweist unter anderem das nächste Zitat von Engels. In welchem Verhältnis ihre Lösung zu der von Marx steht, kann erst im kritischen Teil dargelegt werden (Kap. XX).

[2] Engels, Kapital II, XXII.

prozeß ein Ingrediens des in Funktion begriffenen und dem Kapitalisten zugehörigen produktiven Kapitals bildet, der Kapitalist also der wirkliche Warenproduzent ist, so erscheint notwendig der Kostpreis der Ware für ihn als die wirkliche Kost der Waren selbst. Nennen wir den Kostpreis k, so verwandelt sich die Formel: $W = c + v + m$ in die Formel: $W = k + m$ oder Warenwert = Kostpreis + Mehrwert«. Beide Bestandteile des Kostpreises haben also dies gemein, »daß sie beide Teile des Warenwertes sind, die vorgeschossenes Kapital ersetzen. Dieser wirkliche Sachverhalt erscheint aber notwendig in verkehrter Weise vom Standpunkte der kapitalistischen Produktion« [1]. Da der Kapitalist die Mehrarbeit voll bezahlt zu haben glaubt, so kommt er notwendig dazu, dem Kapital selbst das Mehrprodukt zuzuschreiben. »Es ist dem Kapitalisten nun klar, daß dieser Wertzuwachs aus den produktiven Vorgängen entspringt, die mit dem Kapital vorgenommen werden, daß er also aus dem Kapital selbst entspringt; denn nach dem Produktionsprozeß ist er da, und vor dem Produktionsprozeß war er nicht da .... Als solcher vorgestellter Abkömmling des vorgeschossenen Gesamtkapitals erhält der Mehrwert die verwandelte Form des Profits. Eine Wertsumme ist daher Kapital, weil sie ausgelegt wird, um einen Profit zu erzeugen, oder der Profit kommt heraus, weil eine Wertsumme als Kapital angewandt wird. Nennen wir den Profit p, so verwandelt sich die Formel $W = c + v + m = k + m$ in die Formel: $W = k + p$ oder Warenwert = Kostpreis + Profit. Der Profit, wie wir ihn hier zunächst vor uns haben, ist also dasselbe, was der Mehrwert ist, nur in einer mystifizierten Form, die jedoch mit Notwendigkeit aus der kapitalistischen Produktionsweise herauswächst« [2].

Indem der Profit dem Gesamtkapital angerechnet wird, entsteht die Profitrate. »Der Mehrwert, woher er immer entspringe, ist sonach ein Überschuß über das vorgeschossene Gesamtkapital. Dieser Überschuß steht also in einem Verhältnis zum Gesamtkapital, das sich ausdrückt in dem Bruch $\frac{m}{C}$, wo C das Gesamtkapital bedeutet. So erhalten wir die Profitrate $\frac{m}{C} = \frac{m}{c + v}$ im Unterschiede von der Rate des Mehrwerts $\frac{m}{v}$ . . . Mehrwert und Rate des Mehrwerts sind relativ das Unsichtbare und das zu erforschende Wesentliche, während Profitrate und daher die

[1] Marx, Kapital III, 1, S. 2, 5.
[2] Marx, Kapital III, 1, S. 9, 11.

Form des Mehrwerts als Profit sich auf der Oberfläche der Erscheinung zeigen«. Der Profit ist »die Erscheinungsform des Mehrwerts«, das Kapital »erscheint als Verhältnis zu sich selbst«[1].

Von hier sucht Marx die Bildung einer Durchschnittsprofitrate zu begründen. Aus zwei Gründen müßten die Profitraten ungleiche Größen sein. Einmal infolge der verschiedenen organischen Zusammensetzung der Kapitale. Hierunter versteht Marx »die Wertzusammensetzung des Kapitals, insofern sie durch seine technische Zusammensetzung bestimmt wird und diese wiederspiegelt«. Die technische Zusammensetzung ist das Verhältnis des aktiven und passiven Bestandteils; je größer das variable Kapital, die Anwendung der allein wertschöpferischen Arbeitskraft, desto größer muß die Profitrate sein. Dazu kommt die Verschiedenheit in der Länge des Umschlags, d. h. der Abnutzung des fixen Kapitals. »Die Profitraten verhalten sich umgekehrt wie die Umschlagszeiten«. Die Erscheinung zeigt aber andere Formen. »Das Entwickelte gilt auf der Basis, welche überhaupt bisher die Basis unserer Entwicklung war: daß die Waren zu ihren Werten verkauft werden. Andererseits unterliegt es keinem Zweifel, daß in der Wirklichkeit, von unwesentlichen, zufälligen und sich ausgleichenden Unterschieden abgesehen, die Verschiedenheit der durchschnittlichen Profitraten für die verschiedenen Industriezweige nicht existiert und nicht existieren könnte, ohne das ganze System der kapitalistischen Produktion aufzuheben. Es scheint also, daß die Werttheorie hier unvereinbar ist mit der wirklichen Bewegung, unvereinbar mit den tatsächlichen Erscheinungen der Produktion und daß daher überhaupt darauf verzichtet werden muß, die letztern zu begreifen«[2].

Das Rätsel löst sich verblüffend einfach. Die Preise richten sich nicht nach einer ursprünglichen individuellen Profitrate des einzelnen Unternehmens oder eines bestimmten Produktionszweiges, sondern nach dem Durchschnitt aller Profitraten eines Landes. »Die Preise, die dadurch entstehen, daß der Durchschnitt der verschiedenen Profitraten der verschiedenen Produktionssphären gezogen und dieser Durchschnitt den Kostpreisen der verschiedenen Produktionssphären zugesetzt wird, sind die Produktionspreise. Ihre Voraussetzung ist die Existenz einer allgemeinen Profitrate, und diese setzt wiederum voraus, daß die Profitraten in jeder besonderen Produktionssphäre für sich genommen, bereits auf ebenso viele Durchschnittsraten reduziert sind. Diese besonderen

[1] Marx, Kapital III, 1, S. 17, 22, 23.
[2] Marx, Kapital III, 1, S. 124, 130, 132.

Profitraten sind in jeder Produktionssphäre $= \frac{m}{C}$ und sind . . . aus dem Werte der Waren zu entwickeln. Ohne diese Entwicklung bleibt die allgemeine Profitrate (und daher auch der Produktionspreis der Ware) eine sinn- und begriffslose Vorstellung. Der Produktionspreis der Ware ist also gleich ihrem Kostpreis plus dem entsprechend der allgemeinen Profitrate prozentig ihm zugesetzten Profit oder gleich ihrem Kostpreis plus dem Durchschnittsprofit«. Die Macht aber, die den Durchschnitt herstellt, ist die Konkurrenz. Die ursprünglich verschiedenen Profitraten »werden durch die Konkurrenz zu einer allgemeinen Profitrate ausgeglichen, welche der Durchschnitt aller dieser verschiedenen Profitraten ist. Der Profit, der entsprechend dieser allgemeinen Profitrate auf ein Kapital von gegebener Größe fällt, welches immer seine organische Zusammensetzung, heißt der Durchschnittsprofit . . . . Obgleich daher die Kapitalisten der verschiedenen Produktionssphären beim Verkauf ihrer Waren die in der Produktion dieser Waren verbrauchten Kapitalwerte zurückziehen, so lösen sie nicht den in ihrer eigenen Sphäre bei der Produktion dieser Waren produzierten Mehrwert und daher Profit ein, sondern nur so viel Mehrwert und daher Profit ein, als vom Gesamtmehrwert oder Gesamtprofit, der vom Gesamtkapital der Gesellschaft in allen Produktionssphären zusammengenommen in einem gegebenen Zeitabschnitt produziert wird, bei gleicher Verteilung auf jeden aliquoten Teil des Gesamtkapitals fällt. Pro 100 zieht jedes vorgeschossene Kapital, welches immer seine Zusammensetzung, in jedem Jahr oder anderem Zeitabschnitt den Profit, der für diesen Zeitabschnitt auf Hundert als den sovielsten Teil des Gesamtkapitals kommt. Die verschiedenen Kapitalisten verhalten sich hier, soweit der Profit in Betracht kommt, als bloße Aktionäre einer Aktiengesellschaft, worin die Anteile an Profit gleichmäßig pro Hundert verteilt werden und daher für die verschiedenen Kapitalisten sich nur unterscheiden nach der Größe des von jedem in das Gesamtunternehmen gesteckten Kapitals, nach seiner verhältnismäßigen Beteiligung am Gesamtunternehmen, nach der Zahl seiner Aktien . . . Seine Kostpreise sind spezifisch. Der Profitzuschlag auf diesen Kostpreis ist unabhängig von seiner besonderen Produktionssphäre«. Da aber die Ausgleichung der Profitraten an dem Ursprung des gesamten Profits natürlich nichts ändert, so ergibt sich: »In der Gesellschaft selbst — die Totalität aller Produktionszweige betrachtet, ist die Summe der Produktionspreise der produzierten Waren gleich der Summe ihrer Werte« [1]. »Diese Produktionspreise aller Waren zusammen,

[1] Marx, Kapital III, 1, S. 135–38.

ihre Summe, wird gleich ihrem Werte sein. Ebenso wird der Gesamtprofit gleich dem Gesamtmehrwert sein, den diese Kapitalien zusammen während eines Jahres z. B. abwerfen«[1]. »Die allgemeine Profitrate ist also durch zwei Faktoren bestimmt: erstens durch die organische Zusammensetzung der Kapitale in den verschiedenen Sphären der Produktion, also durch die verschiedenen Profitraten der einzelnen Sphären; zweitens durch die Verteilung des gesellschaftlichen Gesamtkapitals auf diese verschiedenen Sphären, also durch die relative Größe des in jeder besonderen Sphäre und daher zu einer besonderen Profitrate angelegten Kapitals, d. h. durch den verhältnismäßigen Massenanteil des gesellschaftlichen Gesamtkapitals, den jede besondere Produktionssphäre verschluckt«. »Der Satz, daß der Kostenpreis kleiner ist als der Wert der Waren[2], hat sich jetzt praktisch in den Satz verwandelt, daß der Kostpreis kleiner ist als der Produktionspreis«. »Der wirkliche Größenunterschied zwischen Profit und Mehrwert — nicht nur zwischen Profitrate und Mehrwertsrate — in den besonderen Produktionssphären versteckt nun völlig die wahre Natur und den Ursprung des Profits, nicht nur für den Kapitalisten, der hier ein besonderes Interesse hat, sich zu täuschen, sondern auch für den Arbeiter. Mit der Verwandlung der Werte in Produktionspreise wird die Grundlage der Wertbestimmung selbst dem Auge entrückt«. »Was der Kapitalist und daher auch der politische Ökonom sieht, ist, daß der Teil der bezahlten Arbeit, der auf die Ware per Stück fällt, sich mit der Produktivität der Arbeit ändert, und damit auch der Wert jedes einzelnen Stücks; er sieht nicht, daß dies ebenfalls der Fall ist mit der in jedem Stück enthaltenen unbezahlten Arbeit, um so weniger, da der Durchschnittsprofit in der Tat durch die in seiner Sphäre absorbierte unbezahlte Arbeit nur zufällig bestimmt ist. Nur in solch vergröberter und begriffsloser Form scheint jetzt noch die Tatsache durch, daß der Wert der Waren durch die in ihnen enthaltene Arbeit bestimmt ist«[3].

Wie findet nun die Ausgleichung zur allgemeinen Profitrate statt? Die Antwort, die Marx hierauf gibt, läßt erkennen, daß er diese »begriffslose Form« als die historische Bewegung der begrifflichen Gesetzmäßigkeit auffaßt. Die dialektische Entäußerung des Wertes macht selbst wieder eine Entäußerung in den Preis durch. »Die eigentlich schwierige Frage ist hier die: Wie diese Ausgleichung der Profite zur allgemeinen Profitrate vorgeht, da sie offenbar ein

[1] Marx, Theorien usw. II, 1, S. 136.
[2] Denn da $W = k + m$, so $k = W - m$.
[3] Marx, Kapital III, 1, S. 141, 144, 147, 151.

Resultat ist, und nicht ein Ausgangspunkt sein kann. . . . In der Theorie wird vorausgesetzt, daß die Gesetze der kapitalistischen Produktionsweise sich rein entwickeln. In der Wirklichkeit besteht immer nur Annäherung; aber diese Annäherung ist um so größer, je mehr die kapitalistische Produktionsweise entwickelt und je mehr ihre Verunreinigung und Verquickung mit Resten früherer ökonomischer Zuständigkeit beseitigt ist«. Unter der Voraussetzung, daß die Arbeiter selbst im Besitze der Produktionsmittel seien, würden sie nach Marx' Meinung ihre Produkte zu ihren Werten austauschen. »Der Austausch von Waren zu ihren Werten oder annähernd zu ihren Werten erfordert also eine viel niedrigere Stufe als der Austausch zu Produktionspreisen, wozu eine bestimmte Höhe kapitalistischer Entwicklung nötig ist. In welcher Weise immer die Preise der verschiedenen Waren zuerst gegeneinander festgesetzt oder geregelt sein mögen, das Wertgesetz beherrscht ihre Bewegung. Wo die zu ihrer Produktion erheischte Arbeitszeit fällt, fallen die Preise; wo sie steigt, steigen die Preise bei sonst gleichbleibenden Umständen. Abgesehen von der Beherrschung der Preise und der Preisbewegung durch das Wertgesetz ist es also durchaus sachgemäß, die Werte der Waren nicht nur theoretisch, sondern auch historisch als das prius der Produktionspreise zu betrachten. Es gilt dies für Gegenstände, wo dem Arbeiter die Produktionsmittel gehören, und dieser Zustand findet sich in der alten wie in der modernen Welt beim selbstarbeitenden grundbesitzenden Bauer und beim Handwerker. Es stimmt dies auch mit unserer früher ausgesprochenen Ansicht, daß die Entwicklung der Produkte zu Waren entspringt durch den Austausch zwischen verschiedenen Gemeinwesen, nicht zwischen den Gliedern einer und derselben Gemeinde. Wie für diesen ursprünglichen Zustand, so gilt es für die späteren Zustände, die auf Sklaverei und Leibeigenschaft gegründet sind, und für die Zunftorganisation des Handwerks, solange die in jedem Produktionszweig festgelegten Produktionsmittel nur mit Schwierigkeit aus der einen Sphäre in die andere übertragbar sind, und die verschiedenen Produktionssphären sich daher innerhalb gewisser Grenzen zueinander verhalten wie fremde Länder oder kommunistische Gemeinwesen«[1]. Der Austausch der Waren zu ihren Werten ist demnach ähnlich der ursprünglichen Akkumulation Ausgangspunkt des

[1] Marx, Kapital III, 1, S. 153—56. Engels bemerkt in seiner letzten Arbeit zu diesem Satze: »Wäre Marx dazu gekommen, das dritte Buch nochmals durchzuarbeiten, er hätte ohne Zweifel diese Stelle bedeutend weiter ausgeführt« (Neue Zeit 14, I, S. 11). Aber schon im Elend an der S. 312 zitierten Stelle hat Marx fast das gleiche behauptet.

Kapitalismus. Leider lassen gerade die Ausführungen, die Marx hierüber bringt, die letzte Hand außerordentlich vermissen (S. 159—175).

Er bildet einen neuen Begriff, den des Marktwertes. »Die Annahme, daß die Waren der verschiedenen Produktionssphären sich zu ihren Werten verkaufen, bedeutet natürlich nur, daß ihr Wert der Gravitationspunkt ist, um den ihre Preise sich drehen und zu dem ihre beständigen Hebungen und Senkungen sich ausgleichen. Es wird dann immer ein Marktwert zu unterscheiden sein von dem individuellen Wert der einzelnen Waren, die von den verschiedenen Produzenten produziert werden«. Zwei Bedingungen führt nun Marx an, unter denen Waren derselben Produktionssphäre zu ihren Werten verkauft werden können. »Damit der Marktpreis identischer Waren, die aber jede unter Umständen von verschiedener individueller Färbung produziert sind, dem Marktwert entspreche, nicht von ihm abweiche, weder durch Erhöhung über, noch durch Senkung unter ihn, ist erfordert, daß der Druck, den die verschiedenen Verkäufer aufeinander ausüben, groß genug ist, um die Masse Waren auf den Markt zu werfen, die das gesellschaftliche Bedürfnis erheischt, d. h. die Quantität, wofür die Gesellschaft fähig ist, den Marktwert zu zahlen«. Dann ist der Marktwert bestimmt »durch den Wert der unter mittleren Bedingungen produzierten Waren«. Dies also das erste Produkt der Konkurrenz. Die zweite Voraussetzung ist die Bestimmung der Nachfrage; das Quantum des gesellschaftlichen Bedürfnisses muß einigermaßen festzustellen sein. »Damit eine Ware zu ihrem Marktwert verkauft wird, d. h. im Verhältnis zu der in ihr enthaltenen gesellschaftlich notwendigen Arbeit, muß das Gesamtquantum gesellschaftlicher Arbeit, welches auf die Gesamtmasse dieser Warenart verwandt wird, dem Quantum des gesellschaftlichen Bedürfnisses für sie entsprechen, d. h. des zahlungsfähigen, gesellschaftlichen Bedürfnisses. Die Konkurrenz, die Schwankungen der Marktpreise, die den Schwankungen des Verhältnisses von Nachfrage und Zufuhr entsprechen, suchen beständig das Gesamtquantum der auf jede Warenart verwandten Arbeit auf dieses Maß zu reduzieren« [1].

Im System der entwickelten Warenproduktion ergibt sich nun das Dilemma: »Soweit die Gesellschaft Bedürfnisse befriedigen, einen Artikel zu diesem Zwecke produziert haben will, so muß sie ihn zahlen. In der Tat, da bei der Warenproduktion Teilung der Arbeit vorausgesetzt ist, kauft die Gesellschaft diese Artikel, indem sie auf ihre Produktion einen Teil ihrer disponiblen Arbeitszeit verwendet, kauft sie sie also durch ein bestimmtes Quantum der Arbeitszeit, worüber diese gegebene Gesellschaft

[1] Marx. Kapital III, 1, S. 157, 159, 161, 172.

verfügen kann. Der Teil der Gesellschaft, dem es durch die Teilung der Arbeit zufällt, seine Arbeit in der Produktion dieser bestimmten Artikel zu verwenden, muß ein Äquivalent erhalten durch gesellschaftliche Arbeit, dargestellt in den Artikeln, die seine Bedürfnisse befriedigen. Aber es existiert kein notwendiger, sondern nur zufälliger Zusammenhang zwischen dem Gesamtquantum der gesellschaftlichen Arbeit, das auf einen gesellschaftlichen Artikel verwandt ist, d. h. zwischen dem aliquoten Teil ihrer Gesamtarbeitskraft, den die Gesellschaft auf die Produktion dieses Artikels verwendet, also zwischen dem Umfang, den die Produktion dieses Artikels in der Gesamtproduktion einnimmt, einerseits, und zwischen dem Umfang andererseits, worin die Gesellschaft Befriedigung des durch jenen bestimmten Artikel gestellten Bedürfnisses verlangt. Obgleich jeder einzelne Artikel oder jedes bestimmte Quantum einer Warensorte nur die zu seiner Produktion erheischte gesellschaftliche Arbeit enthalten mag, und von dieser Seite her betrachtet der Marktwert dieser gesamten Warensorte nur notwendige Arbeit darstellt, so ist doch, wenn die bestimmte Ware in einem das gesellschaftliche Bedürfnis dermalen überschreitenden Maße produziert worden, ein Teil der gesellschaftlichen Arbeitszeit vergeudet, und die Warenmasse repräsentiert dann auf dem Markt ein viel kleineres Quantum gesellschaftlicher Arbeit, als wirklich in ihr enthalten ist. (Nur wo die Produktion unter wirklicher vorher bestimmender Kontrolle der Gesellschaft steht, schafft die Gesellschaft den Zusammenhang zwischen dem Umfang der gesellschaftlichen Arbeitszeit verwandt auf die Produktion bestimmter Artikel und dem Umfang des durch diese Artikel zu befriedigenden gesellschaftlichen Bedürfnisses)«.

Marx scheint also darauf hinaus zu wollen, daß im kapitalistischen Wirtschaftssystem die Waren deswegen nicht zu ihren Werten verkauft werden können, weil in ihm Planlosigkeit der Produktion, Unübersehbarkeit des Bedarfs herrscht; der Preis müßte sich dann dem Wert in dem Maße nähern, als es dem Kapitalisten gelingt, die Summe der von ihm verwandten Arbeitskraft mit der Quote der Gesamtarbeitskraft in Einklang zu bringen, die das gesellschaftliche Bedürfnis zur Herstellung der Produkte bis zu seiner Befriedigung erfordert. So kommt Marx ganz richtig dazu, nun weiter zurückzugehen zu der Frage, was heute das gesellschaftliche Bedürfnis bestimmt, also nach dem Grunde zu suchen, der heute den Warenwert verfälscht. Als das letzte Geheimnis scheint er jetzt die Klassenbildung andeuten zu wollen, wiederum ein Beweis, wie wichtig ihm die Trennung der Arbeiter von den Produktionsmitteln als Voraussetzung des Kapitalismus ist. »Das gesellschaftliche

Bedürfnis, d. h. das, was das Prinzip der Nachfrage regelt, ist wesentlich bedingt durch das Verhältnis der verschiedenen Klassen zu einander, und durch ihre respektive ökonomische Position«. »Bei dem einfachen Kauf und Verkauf genügt es, Warenproduzenten als solche sich gegenüber zu haben. Nachfrage und Zufuhr bei weiterer Analyse unterstellen die Existenz der verschiedenen Klassen und Klassenabteilungen, welche die Gesamtrevenue der Gesellschaft unter sich verteilen und als Revenue unter sich konsumieren, die also die von der Revenue gebildete Nachfrage bilden« [1].

An dieser Stelle bricht der Gedankengang plötzlich ab. Bisher hat Marx zur Begründung der Abweichung nichts anderes vorgebracht, als was er schon im »Elend« sagt, und was schon Proudhon als das Wesen der gegenwärtigen Gesellschaft ansah: Der soziale Gegensatz der Klassen, das hierdurch herbeigeführte Mißverhältnis zwischen Angebot und Nachfrage verunreinigt den Arbeitswert. Aber Marx hatte gegenüber dem Standpunkt von 47 ein neues Problem zu lösen: die Frage nämlich, warum die Profitrate nicht, wie es begrifflich richtig wäre, vom variablen, sondern dem gesamten Kapital abhängt. Auf die bisherige Weise läßt sich aber dies Problem nicht lösen. Denn wenn Marx auch annahm, daß die Anarchie immer größer, die Schätzung nach dem wirklichen Bedürfnis gesellschaftlich notwendiger Arbeitszeit immer schwieriger würde, so ist doch nicht einzusehen, wieso eine Durchschnittsprofitrate entsteht; soll doch zudem die Konkurrenz die Inkongruenz zwischen Angebot und Nachfrage wenigstens einigermaßen stets wieder ausgleichen.

So ist eine neue Antwort erforderlich. Unmittelbar an die zuletzt zitierten Worte anschließend, aber sachlich außer Zusammenhang mit ihnen wird nun folgendes behauptet. »Werden die Waren aber zu ihren Werten verkauft, so entstehen, wie entwickelt, sehr verschiedene Profitraten, in den verschiedenen Produktionssphären, je nach der verschiedenen organischen Zusammensetzung der darin angelegten Kapitalmassen. Das Kapital entzieht sich aber einer Sphäre mit niedriger Profitrate und wirft sich auf die andere, die höheren Profit abwirft. Durch diese beständige Aus- und Einwanderung, mit einem Wort durch seine Verteilung zwischen den verschiedenen Sphären, je nachdem dort die Profitrate sinkt, hier steigt, bewirkt er solches Verhältnis der Zufuhr zur Nachfrage, daß der Durchschnittsprofit in den verschiedenen Produktionssphären derselbe wird und daher die Werte sich in Produktionspreise

[1] Marx, Kapital III, 1, S. 166, 160, 174 f.

verwandeln. Diese Ausgleichung gelingt dem Kapital mehr oder minder, je höher die kapitalistische Entwicklung in einer gegebenen nationalen Gesellschaft ist. . . . Die beständige Ausgleichung der beständigen Ungleichheiten vollzieht sich um so rascher 1), je mobiler das Kapital, d. h. je leichter es übertragbar ist von einer Sphäre und von einem Ort zum anderen; 2) je rascher die Arbeitskraft von einer Sphäre in die andere und von einem lokalen Produktionspunkt auf den anderen werfbar ist. . . . In der Tat ist das besondere Interesse, das ein Kapitalist oder das Kapital einer bestimmten Produktionssphäre an der Exploitation der direkt von ihm beschäftigten Arbeiter nimmt, darauf beschränkt, daß entweder durch ausnahmsweise Überarbeitung oder aber durch Herabsetzung des Lohnes unter den Durchschnitt oder durch ausnahmsweise Produktivität in der angewandten Arbeit ein Extraschnitt, ein über den Durchschnittsprofit übergreifender Profit gemacht werden kann«. So ist also der Produktionspreis »eine schon ganz veräußerlichte und prima facie begriffslose Form des Warenwerts, eine Form, wie sie in der Konkurrenz erscheint, also im Bewußtsein des vulgären Kapitalisten, also auch in dem der Vulgärökonomen vorhanden ist« [1].

»Was aber die Konkurrenz nicht zeigt, das ist die Wertbestimmung, die die Bewegung der Produktion beherrscht; das sind die Werte, die hinter den Produktionspreisen stehen und sie in letzter Instanz bestimmen. . . . Es erscheint also in der Konkurrenz alles verkehrt. Die fertige Gestalt der ökonomischen Verhältnisse, wie sie sich auf der Oberfläche zeigt, in ihrer realen Existenz, und daher auch in den Vorstellungen, worin die Träger und Agenten dieser Verhältnisse sich über denselben klar zu werden suchen, sind verschieden von, und in der Tat verkehrt, gegensätzlich zu ihrer inneren, wesentlichen, aber verhüllten Kerngestalt und dem ihr entsprechenden Begriff. Ferner: Sobald die kapitalistische Produktion einen gewissen Entwicklungsgrad erreicht hat, geht die Ausgleichung zwischen den verschiedenen Profitraten der einzelnen Sphären zu einer allgemeinen Profitrate keineswegs blos noch vor sich durch das Spiel der Attraktion und Repulsion, worin die Marktpreise Kapital anziehen oder abstoßen. Nachdem sich die Durchschnittspreise und ihnen entsprechende Marktpreise für eine Zeitlang befestigt haben, tritt es in das Bewußtsein der einzelnen Kapitalisten, daß in dieser Ausgleichung bestimmte Unterschiede ausgeglichen werden, sodaß sie dieselben gleich in ihrer wechselseitigen Berechnung einschließen. In der Vorstellung der Kapitalisten leben sie und werden von ihnen in Rechnung gebracht als Kompensationsgründe« [2].

[1] Marx, Kapital III, 1, S. 175—77, 178. [2] Ebd. III, 1, S. 188 f.

So glaubt Marx die Bildung der Durchschnittsprofitrate erklärt zu haben. Nach der ersten Entwicklungsreihe ist es die Konkurrenz, die die Reduktion der Marktpreise auf den Marktwert und zuletzt auf den wirklichen Wert, wenn auch nur unvollkommen, so doch der Tendenz nach vollführt. Sie soll allerdings nur für dieselbe Produktionssphäre gelten. Nach der zweiten Darlegung hat die Konkurrenz gerade die umgekehrte Wirkung, durch die Auswanderung der Kapitalien den Durchschnittsprofit, also die größte Abweichung vom Wert zu verwirklichen. Unvermittelt stehen beide Theorien im »Kapital« nebeneinander; der Übergang wird durch bloße Konstatierung des Durchschnittsprofits vollzogen: »Es handelt sich also darum, wenigstens als Minimum, die Waren zu Preisen zu verkaufen, die den Durchschnittsprofit liefern, also zu Produktionspreisen«[1]. In dem nachgelassenen Manuskript hat Marx dagegen den Kontrast ausdrücklich formuliert: »Die Konkurrenz in diesem zweiten Falle (bei verschiedenen Produktionssphären) strebt also keineswegs danach, die Preise der Waren ihren Werten zu assimilieren, sondern umgekehrt: ihre Werte auf davon verschiedene Produktionspreise zu reduzieren, die Unterschiede ihrer Werte von den Produktionspreisen aufzuheben«[2].

Eine mathematische Folge aus den so entwickelten Voraussetzungen ist das Gesetz des tendenziellen Falls der Profitrate. Der Kapitalist ist gezwungen, immer mehr konstantes Kapital anzuwenden, da er so die Produktivität seines Unternehmens vergrößert; der Zunahme der Produktionsmittel entspricht die Abnahme der schöpferischen Arbeitskraft. »Diese fortschreitende, relative Abnahme des variablen Kapitals im Verhältnis zum konstanten und daher zum Gesamtkapital ist identisch mit der fortschreitend höheren organischen Zusammensetzung des gesellschaftlichen Kapitals in seinem Durchschnitt. Es ist ebenso nur ein anderer Ausdruck für die fortschreitende Entwicklung der gesellschaftlichen Produktivkraft der Arbeit«. »Das allmähliche Anwachsen des konstanten Kapitals im Verhältnis zum variablen muß notwendig zum Resultat haben einen graduellen Fall in der allgemeinen Profitrate bei gleichbleibender Rate des Mehrwerts oder gleichbleibendem Exploitationsgrad der Arbeit durch das Kapital. . . . Die progressive Tendenz der allgemeinen Profitrate zum Sinken ist also nur in der kapitalistischen Produktionsweise eigentümlicher Ausdruck für die fortschreitende Entwicklung der gesellschaftlichen Produktionskraft der Arbeit. . . . Bei der

[1] Marx, Kapital III, 1, S. 175.
[2] Marx, Theorien usw. II, 1, S. 60.

großen Wichtigkeit aber, die dies Gesetz für die kapitalistische Produktion hat, kann man sagen, daß es das Mysterium bildet, um dessen Lösung sich die ganze politische Ökonomie seit Adam Smith dreht, und daß der Unterschied zwischen den verschiedenen Schulen seit A. Smith in den verschiedenen Versuchen zu seiner Lösung besteht«.

Dieses Gesetz »schließt in keiner Weise aus, daß die absolute Masse der vom gesellschaftlichen Kapital in Bewegnug gesetzten und exploitierten Arbeit, daher auch die absolute Masse der von ihm angeeigneten Mehrarbeit wächst«. »Also dieselbe Entwicklung der gesellschaftlichen Produktivkraft der Arbeit drückt sich im Fortschritt der kapitalistischen Produktionsweise aus einerseits in einer Tendenz zu fortschreitendem Fall der Profitrate, und andererseits in beständigem Wachstum der absoluten Masse des angeeigneten Mehrwerts oder Profits; sodaß im Ganzen der relativen Abnahme des variablen Kapitals und Profits eine absolute Zunahme beider entspricht. Diese doppelseitige Wirkung kann sich, wie gezeigt, nur darstellen in einem Wachstum des Gesamtkapitals in rascherer Progression als die, worin die Profitrate fällt«.

Eben wegen des stärkeren Wachstums des Kapitals bleibt das Gesetz der industriellen Reservearmee bestehen. »Im selben Verhältnis daher wie sich die kapitalistische Produktion entwickelt, entwickelt sich die Möglichkeit einer relativ überzähligen Arbeiterbevölkerung, nicht weil die Produktivkraft der gesellschaftlichen Arbeit abnimmt, sondern weil sie zunimmt« [1].

Der Widerspruch ist demnach ein rein logischer, indem sich von denselben Voraussetzungen einander widerstreitende Tendenzen ergeben. »Es bildet das eigentliche Geheimnis des tendenziellen Falls der Profitrate — daß die Prozeduren zur Erzeugung von relativem Mehrwert im Ganzen und Großen darauf hinauslaufen: einerseits von einer gegebenen Masse Arbeit möglichst viel in Mehrwert zu verwandeln, andererseits im Verhältnis zum vorgeschossenen Kapital möglichst wenig Arbeit überhaupt anzuwenden, sodaß dieselben Gründe, welche erlauben, den Exploitationsgrad der Arbeit zu erhöhen, es verbieten, mit demselben Gesamtkapital ebensoviel Arbeit wie früher zu exploitieren. Dies sind die widerstreitenden Tendenzen, die, während sie auf einer Steigerung in der Rate des Mehrwerts, gleichzeitig auf einen Fall der von einem gegebenen Kapital erzeugten Masse des Mehrwerts und daher der Rate des Profits hinwirken« [2].

---

[1] Marx, Kapital III, 1, S. 192, 193, 196 f., 204, 203.

[2] Marx, Kapital III, 1, S. 214. Das Gesetz ist schon angedeutet in dem, was wir als ersten Widerspruch des ersten Bandes anführten.

Indem die steigende Masse der produzierten Werte von den exploitierten Arbeitern nicht gekauft werden kann, müssen die Kapitalisten auf beständige Ausdehnung des Marktes aussehen. »Der Markt muß daher beständig ausgedehnt werden, so daß seine Zusammenhänge und die sie regelnden Bedingungen immer mehr die Gestalt eines von den Produzenten unabhängigen Naturgesetzes annehmen, immer unkontrollierbarer werden. Der innere Widerspruch sucht sich auszugleichen durch Ausdehnung des äußeren Feldes der Produktion. Je mehr sich aber die Produktivkraft entwickelt, um so mehr gerät sie in Widerstreit mit der engen Basis, worauf die Konsumtionsverhältnisse beruhen. Es ist auf dieser widerspruchsvollen Basis durchaus kein Widerspruch, daß Übermaß von Kapital verbunden ist mit wachsendem Übermaß von Bevölkerung« [1].

Der Widerspruch ist also wirklich und daher kein Widerspruch, d. h. er widerspricht den Denkgesetzen nicht. Gerade hier, in dem Kapitel über »die Entfaltung der inneren Widersprüche des Gesetzes« hat Marx meisterhafte Worte gefunden, die wir einmal wegen ihrer Schönheit ausführlicher zitieren und sodann deswegen, weil sie aufs deutlichste die Wendung zum ethischen Widerspruch erkennen lassen. »Diese beiden im Akkumulationsprozeß einbegriffenen Momente (Wachstum des Kapitals und der Mehrarbeit) sind aber nicht nur in dem ruhigen Nebeneinander zu betrachten, worin Ricardo sie behandelt; sie schließen einen Widerspruch ein, der sich in widersprechenden Tendenzen und Erscheinungen kundgibt. Die widerstreitenden Agentien wirken gleichzeitig gegeneinander. Gleichzeitig mit den Antrieben zur wirklichen Vermehrung der Arbeiterbevölkerung, die aus der Vermehrung des als Kapital wirkenden Teils des gesellschaftlichen Gesamtprodukts stammen, wirken die Agentien, die eine nur relative Übervölkerung schaffen.

Gleichzeitig mit dem Fall der Profitrate wächst die Masse der Kapitale, und geht Hand in Hand mit ihr eine Entwertung des vorhandenen Kapitals, welche diesen Fall aufhält, und der Akkumulation von Kapitalwert einen beschleunigenden Antrieb gibt.

Gleichzeitig mit der Entwicklung der Produktivkraft entwickelt sich die höhere Zusammensetzung des Kapitals, die relative Abnahme des variablen Teils gegen die konstante.

Diese verschiedenen Einflüsse machen sich bald mehr nebeneinander im Raum, bald mehr nacheinander in der Zeit geltend; periodisch macht sich der Konflikt der widerstreitenden Agentien in Krisen Luft. Die

[1] Marx, Kapital III, 1, S. 226.

Krisen sind immer nur momentane gewaltsame Lösungen der vorhandenen Widersprüche, gewaltsame Eruptionen, die das gestörte Gleichgewicht für den Augenblick wiederherstellen.

Der Widerspruch, ganz allgemein ausgedrückt, besteht darin, daß die kapitalistische Produktionsweise eine Tendenz einschließt nach absoluter Entwicklung der Produktionskräfte; abgesehen vom Wert und dem in ihm eingeschlossenen Mehrwert, auch abgesehen von den gesellschaftlichen Verhältnissen, innerhalb deren die kapitalistische Produktion stattfindet; während sie andererseits die Erhaltung des existierenden Kapitalswerts und seine Verwertung im höchsten Maß (d. h. stets beschleunigten Anwachs dieses Werts) zum Ziel hat. Ihr spezifischer Charakter ist auf den vorhandenen Kapitalwert als Mittel zur größtmöglichen Verwertung dieses Werts gerichtet. Die Methoden, wodurch sie dies erreicht, schließen ein: Abnahme der Profitrate, Entwertung des vorhandenen Kapitals und Entwicklung der Produktivkräfte der Arbeit auf Kosten der schon produzierten Produktivkräfte. . . . Die kapitalistische Produktion strebt beständig, diese ihr immanenten Schranken zu überwinden, aber sie überwindet sie nur durch Mittel, die ihr diese Schranken aufs Neue und auf gewaltigerem Maßstab entgegenstellen.

Die wahre Schranke der kapitalistischen Produktion ist das Kapital selbst, ist dies: daß das Kapital und seine Selbstverwertung als Ausgangspunkt und Endpunkt, als Motiv und Zweck der Produktion erscheint; daß die Produktion nur Produktion für das Kapital ist und nicht umgekehrt die Produktionsmittel bloße Mittel für eine stets sich erweiternde Gestaltung der Produzenten sind. Die Schranken, in denen sich die Erhaltung und Verwertung des Kapitalwerts, die auf der Enteignung und Verarmung der großen Masse der Produzenten beruht, allein bewegen kann, diese Schranken treten daher beständig in Widerspruch mit den Produktionsmethoden, die das Kapital zu seinem Zweck anwenden muß, und die auf unbeschränkte Vermehrung der Produktion, auf die Produktion als Selbstzweck, auf unbedingte Entwicklung der gesellschaftlichen Produktivkräfte der Arbeit lossteuern. Das Mittel — unbedingte Entwicklung der gesellschaftlichen Produktivkräfte — gerät in fortwährenden Konflikt mit dem beschränkten Zweck, der Verwertung des vorhandenen Kapitals. Wenn daher die kapitalistische Produktionsweise ein historisches Mittel ist, um die materielle Produktivkraft zu entwickeln und den ihr entsprechenden Weltmarkt zu schaffen, ist sie zugleich der beständige Widerspruch zwischen dieser ihrer historischen Aufgabe und den ihr entsprechenden, gesellschaftlichen Produktionsverhältnissen«.

»Der Widerspruch dieser kapitalistischen Produktionsweise besteht aber gerade in ihrer Tendenz zur absoluten Entwicklung der Produktivkräfte, die beständig in Konflikt gerät mit den spezifischen Produktionsbedingungen, worin sich das Kapital bewegt und allein bewegen kann.

Es werden nicht zu viel Lebensmittel produziert im Verhältnis zur vorhandenen Bevölkerung. Umgekehrt. Es werden zu wenig produziert, um der Masse der Bevölkerung anständig und menschlich zu genügen.

Es werden zuviel Produktionsmittel produziert, um den arbeitsfähigen Teil der Bevölkerung zu beschäftigen . . .

Aber es werden periodisch zuviel Arbeitsmittel und Lebensmittel produziert, um sie als Exploitationsmittel der Arbeiter zu einer gewissen Rate des Profits fungieren zu lassen . . .

Es wird nicht zu viel Reichtum produziert. Aber es wird periodisch zu viel Reichtum in seinen kapitalistischen, gegensätzlichen Formen produziert.

Die Schranke der kapitalistischen Produktionsweise tritt hervor: 1. Darin, daß die Entwicklung der Arbeit im Fall der Profitrate ein Gesetz erzeugt, das ihrer eigenen Entwicklung auf einen gewissen Punkt feindlichst gegenübertritt und daher beständig durch Krisen überwunden werden muß.

2. Darin, daß die Aneignung unbezahlter Arbeit, und das Verhältnis dieser unbezahlten Arbeit zur vergegenständlichten Arbeit überhaupt, oder, kapitalistisch ausgedrückt, daß der Profit, und das Verhältnis dieses Profits zum angewandten Kapital, also eine gewisse Höhe der Profitrate über Ausdehnung oder Beschränkung der Produktion entscheidet, statt des Verhältnisses der Produktion zu den gesellschaftlichen Bedürfnissen, zu den Bedürfnissen gesellschaftlich entwickelter Menschen. Es treten daher Schranken für sie ein schon auf einem Ausdehnungsgrad der Produktion, der umgekehrt unter der anderen Voraussetzung weitaus ungenügend erschiene. Sie kommt zum Stillstand, nicht wo die Befriedigung der Bedürfnisse, sondern wo die Produktion und Realisierung von Profit diesen Stillstand gebietet«[1].

Dieser Höhepunkt des dritten Bandes rechtfertigt ganz das, was wir oben über die Methodologie des »Kapital« sagten. Marx wollte die Oberfläche der Erscheinungen darstellen und führte diesen Gedanken bei der Theorie der Produktionspreise, der »begriffslosen Form« des Wertes durch. Nachdem er aber in einer seltsamen Weise, auf die wir gleich zu sprechen kommen, der Vorstellung der Kapitalisten einen Einfluß auf

[1] Marx, Kapital III, 1, S. 230—32, 240 f.

die, wie sein vieldeutiger Terminus zu lauten pflegt, »wirkliche« Bewegung der Kapitalien zugestanden hatte, verschiebt sich das Bild abermals. Jetzt hören wir von dem eigentlichen Widerspruch des Kapitalismus, der im Laufe seiner Entwicklung sich entfaltenden inneren Differenz zwischen Produktions- und Verteilungsverhältnissen. Aus dem Scheine, in dem sich alles verkehrt darstellt, entspringt mit einem Male ein allgemeines Gesetz, das aus dem Inneren der kapitalistischen Produktionsweise herausgeboren sich ihrer eigenen Entwicklung feindlich gegenüberstellt; hier hat Marx doch offenbar den Hintergedanken, obwohl er es charakteristischerweise niemals ausspricht, daß nämlich die Kapitalisten selbst die Lust an dem immer unlohnenderen Handwerk verlieren und somit die Idee der neuen Gesellschaftsordnung anzunehmen bereit werden. Hier ist die Sozialtheorie angedeutet, daß bei zunehmendem Widerspruch des Unterbaus die Reflexwirkung der Ideologie dahin geht, indirekt ein allgemeines Widerstreben gegen die Herrschaft der Ökonomie auszulösen.

Aber diese Theorie der Versöhnung bleibt im Ansatz. Viel bedeutsamer ist dagegen die nun eingeleitete Wendung zu der von der Verelendungstheorie ganz abführenden Form: zunehmende Sozialisierung der Arbeit und Aneignung, eine Entwicklungsreihe, deren optimistischer Charakter auch dadurch nicht verliert, daß Marx, um den Widerspruch zu retten, sie in Gegensatz zu dem ursprünglichen Privateigentum stellt. Schon sieht Marx den Beginn der Vergesellschaftung der Produktionsmittel in kleinerem Maße als unmittelbaren Durchgangspunkt zum Zukunftsstaat: Die Aktiengesellschaften bezeichnet er als »das Resultat der höchsten Entwicklung der kapitalistischen Produktion«. »In dem Aktienwesen existiert schon Gegensatz gegen die alte Form, worin gesellschaftliches Produktionsmittel als individuelles Eigentum erscheint. Aber die Verwandlung in die Form der Aktie bleibt selbst noch befangen in den kapitalistischen Schranken; statt daher den Gegensatz zwischen dem Charakter des Reichtums als gesellschaftlicher und als Privateigentum zu überwinden, bildet sie ihn nur in neuer Gestalt aus«. »Es ist die Aufhebung der kapitalistischen Produktionsweise innerhalb der kapitalistischen Produktionsweise selbst und daher ein sich selbst aufhebender Widerspruch, der prima facie als bloßer Übergangspunkt zu einer neuen Produktionsform sich darstellt. Als solcher Widerspruch stellt er sich dann auch in der Erscheinung dar. Er stellt in gewissen Sphären das Monopol her und fordert daher die Staatseinmischung heraus . . . Es ist Privatproduktion ohne die Kontrolle des Privateigentums«[1]. Noch

[1] Marx, Kapital III, 1, S. 424, 427, 426.

näher der künftigen Gesellschaftsordnung stehen die Produktivgenossenschaften der Arbeiter. »Die Kooperativ-Fabriken der Arbeiter selbst sind innerhalb der alten Form das erste Durchbrechen der alten Form ... Der Gegensatz zwischen Kapital und Arbeit ist innerhalb desselben aufgehoben, wenn auch zuerst nur in der Form, daß die Arbeiter als Assoziation ihr eigener Kapitalist sind. Sie zeigen, wie auf einer gewissen Entwicklungsstufe der materiellen Produktivkräfte und der ihr entsprechenden gesellschaftlichen Produktionsformen naturgemäß aus einer Produktionsweise sich eine neue Produktionsweise entwickelt und herausbildet ... Die kapitalistischen Aktienunternehmungen sind ebensosehr wie die Kooperativfabriken als Übergangsformen aus der kapitalistischen Produktionsweise in die assoziierte zu betrachten, nur daß in dem einen der Gegensatz negativ, und in dem anderen positiv aufgehoben ist«[1]. Mit diesen Produktivgenossenschaften schließt die Marx'sche Entwicklungsreihe. Der Gegensatz von Kapital und Lohnarbeit ist hier verschwunden, weil die Arbeiter selbst Kapitalisten geworden sind. Soweit entfernt sich Marx von dem Gedankengang des ersten Bandes! Denn was soll seine Behauptung anderes bedeuten, als daß die Produktivgenossenschaften das soziale Problem lösen, indem sie, wie doch immer gemeint, als höhere Entwicklungsstufe stets zunehmen. Jetzt fragt man sich vergeblich, was denn überhaupt noch der Zukunftsstaat soll. In dem Einfügen dieses Gliedes liegt eine schwere Inkonsequenz gegen die frühere Darstellung. Unverkennbar ist hier der Nachhall des Organisationsgedankens, wie ihn als Arbeiterassoziation von dem allgemeinen Projekt Saint-Simons und Fouriers Gemeindesozialismus aus Louis Blanc und nach ihm Lassalle ausprägten, nicht weniger auch ein Anklang an Proudhons Mutualismus, wo gleichfalls alle zu Arbeiterkapitalisten werden. Engels kennt dieses Glied der Entwicklungsstufe nicht. Dafür hat er zwei wesentliche Formen an die Aktiengesellschaften angeknüpft, die Marx nicht kennt. In der Schrift »Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft« (vgl. S. 262 Anm. 2) hat Engels in der vierten Auflage eine neue Stufe entdeckt. »Auf einer gewissen Entwicklungstufe«, heißt es hier von den Aktiengesellschaften, »genügt auch diese Form nicht mehr; die inländischen Großproduzenten eines und desselben Industriezweiges vereinigen sich zu einem Trust, eine Vereinigung zum Zweck der Regulierung der Produktion.... Der ganze Industriezweig verwandelt sich in eine einzige große Aktiengesellschaft ... In den Trusts schlägt die freie Konkurrenz um ins Monopol, kapituliert die planlose Produktion der

[1] Marx, Kapital III, 1, S. 427 f.

kapitalistischen Gesellschaft vor der planmäßigen Produktion der hereinbrechenden sozialistischen Gesellschaft. Allerdings zunächst noch zu Nutz und Frommen der Kapitalisten. Hier aber wird die Ausbeutung so handgreiflich, daß sie zusammenbrechen muß. Kein Volk würde eine durch Trusts geleitete Produktion, eine so unverhüllte Ausbeutung der Gesamtheit durch eine kleine Bande von Couponabschneidern sich gefallen lassen. So oder so, mit oder ohne Trusts muß schließlich der offizielle Repräsentant der kapitalistischen Gesellschaft, der Staat, die Leitung der Produktion übernehmen. Diese Notwendigkeit der Verwandlung in Staatseigentum tritt zuerst hervor bei den großen Verkehrsanstalten: Post, Telegraphen, Eisenbahnen«[1].

Neben den hierdurch entstehenden, den einzelnen Widersprüchen und dem Gesamtwiderspruch zwischen Produktion und Konsumtion kennt nun Marx eine letzte neue Kategorie von Widersprüchen, die daraus folgen, daß ohne sie bestimmte Aufgaben des Kapitalismus nicht erfüllt werden können. Die kausalen Notwendigkeiten scheinen sich jetzt in teleologische zu verwandeln und damit regt sich der Verdacht, daß Marx vielleicht nur Widersprüche behauptet, weil er möglicherweise falsche, sie aber bereits einschließende Entwicklungstendenzen im Auge hat. Denn auch der Umstand, daß, wie wir oben sahen, für Marx jede kausale Reihe zugleich eine teleologische ist, ändert an jenem Zweifel nichts; es handelt sich um die Gültigkeit des Ereignisganges selbst. So sagt Marx z. B.: »Die Expropriation ist der Ausgangspunkt der kapitalistischen Produktionsweise; ihre Durchführung ist ihr Ziel und zwar in letzter Instanz die Expropriation aller Einzelnen von den Produktionsmitteln, die mit der Entwicklung der gesellschaftlichen Produktion aufhören, Mittel der Privatproduktion und Produkte der Privatproduktion zu sein, und die nur noch Produktionsmittel in der Hand der assoziierten Produzenten, daher ihr gesellschaftliches Eigentum sein können, wie sie ihr gesellschaftliches Produkt sind. Diese Expropriation stellt sich aber innerhalb des kapitalistischen Systems selbst in gegensätzlicher Gestalt dar, als Aneignung des gesellschaftlichen Eigentums durch Wenige; und der Kredit gibt diesen Wenigen immer mehr den Charakter reiner Glücksritter«.

Die Expropriation aller ist demnach ein empirischer Inhalt der Widerspruchsentwicklung; Marx nennt diese allgemeinen Richtlinien, in denen die kapitalistische Wirtschaftsweise tendiert, »Haupttatsachen des Kapitalismus«. Unter dieser Rubrik führt er drei Punkte auf:

---

[1] Engels, a. a. O., 5. Aufl. 1907, S. 45 f. Im Antidühring wird unmittelbar an die Aktiengesellschaften das Staatseigentum angefügt. S. 298 f.

»1. Konzentration der Produktionsmittel in wenigen Händen;

2. Organisation der Arbeit selbst, als gesellschaftlicher. Durch Kooperation, Teilung der Arbeit, und Verbindung der Arbeit mit der Naturwissenschaft. Nach beiden Seiten hebt die kapitalistische Produktionsweise das Privateigentum und die Privatarbeit auf, wenn auch in gegensätzlichen Formen.

3. Herstellung des Weltmarktes«[1].

Diese Vorgänge entwickeln sich zufolge der widerspruchsvollen Basis des Kapitalismus, nicht aber die Widersprüche, weil diese Tendenzen sich durchsetzen; soweit blieb Marx der »dialektischen Zeugung« treu. Ob aber nicht kritisch betrachtet der Widerspruch nur deswegen besteht, weil im Kopfe von Marx die Deduktion umgekehrt von statten ging und er Aufgaben und Ziele stellte, um von der Tatsache aus den Widerspruch zu konstruieren, dies ist eine andere Frage. Bei dem, was Marx über die Expropriation sagt, ist dies besonders deutlich. Sie soll eine Folge aller Widersprüche sein, die der Kapitalismus birgt. Subjektiv scheint aber, wie der Ausdruck »Ziel« schließen läßt, die Idee des Entwicklungsganges das prius gewesen, wonach dann die Herleitung des Widerspruchs analytisch erfolgt. Überall dort, wo »Hauptsachen« behauptet und ohne Scheu in teleologischen Redewendungen gesprochen wird, taucht versteckt die Gefahr eines Zirkels auf. Gleichzeitig liegen aber hier die Wurzeln der Anerkennung des Kapitalismus, nicht nur als einer historischen Notwendigkeit, sondern auch als eines wirklichen Fortschritts. Denn jene Entwicklungen, deren gemeinsamer Ausdruck die gesteigerte Produktivkraft ist, kommen ja der künftigen Gesellschaft zu Gute. Zu wiederholten Malen hat Marx dem Kapitalismus das Zeugnis ausgestellt, daß er die Produktivität enorm erhöht hat. »Die Entwicklung der Produktivkräfte der gesellschaftlichen Arbeit ist die historische Aufgabe und Berechtigung des Kapitals«. »Es ist eines der großen Resultate der kapitalistischen Produktionsweise, daß sie die Agrikultur aus einem bloß empirischen und mechanisch sich forterbenden Verfahren des unentwickelten Teils der Gesellschaft in bewußte wissenschaftliche Anwendung der Agronomie verwandelt«[2].

D. Die Spaltung des Profits in Zins, Unternehmergewinn und Grundrente. Marx und Stirner.

Der Profit ist, so sahen wir, verwandelter Mehrwert, betrachtet von dem Blickpunkt des Kapitalisten, der ihn dem Kapital zuschreibt. Schon

[1] Marx, Kapital III, 1, S. 427, 249.
[2] Marx, Kapital III, 1, S. 242; III. 2, S. 156.

im ersten Bande ist Marx dieser Gedanke geläufig. »Das stets wachsende Gewicht der im lebendigen Arbeitsprozeß unter der Form von Produktionsmitteln mitwirkender, vergangener Arbeit wird also ihrer dem Arbeiter selbst, dessen vergangene und unbezahlte Arbeit sie ist, entfremdeten Gestalt zugeschrieben, ihrer Kapitalgestalt«[1]. Es entsteht also, was Feuerbach die theologische Betrachtungsweise nannte und Marx unter dem gleichen Gesichtspunkt einer einmaligen Dialektik der Geschichte als Waren- und Kapitalfetischismus bezeichnete. Seine besonderen Formen gilt es jetzt zu entwickeln. Denn der Profit spaltet sich.

Das Augenfälligste und Wichtigste ist der Zins. »Im zinstragenden Kapital erreicht das Kapitalverhältnis seine äußerlichste und fetischartigste Form. . . . Das Kapital erscheint als mysteriöse und selbstschöpferische Quelle des Zinses, seiner eigenen Vermehrung. Das Ding (Geld, Ware, Wert) ist nun als bloßes Ding schon Kapital, und das Kapital erscheint als bloßes Ding; das Resultat des gesamten Reproduktionsprozesses erscheint als eine einem Dinge von selbst zukommende Eigenschaft. . . . Im zinstragenden Kapital ist daher dieser automatische Fetisch rein herausgearbeitet, der sich selbst verwertende Wert, Geld heckendes Geld«[2]. Der Zinsfuß hängt naturgemäß ab von der Durchschnittsprofitrate. »Der Zinsfuß verhält sich zur Profitrate ähnlich wie der Marktpreis der Ware zu ihrem Wert. Soweit der Zinsfuß durch die Profitrate bestimmt ist, ist es stets durch die allgemeine Profitrate, nicht durch die spezifischen Profitraten, die in besonderen Industriezweigen herrschen mögen«. »Jedenfalls ist die Durchschnittsrate des Profits als die endgültig bestimmende Maximalgrenze des Zinses zu betrachten«[3].

Neben den Zins tritt als weiterer Teil des Profits der Unternehmergewinn; denn durch den Kredit wird bewirkt, daß der Geldkapitalist und der produktive Kapitalist einander gegenüber treten. »Die Frage, die sich nun aufwirft, ist diese. Wie kommt es, daß diese rein quantitative Teilung des Profits in Nettoprofit und Zins in eine qualitative umschlägt? In anderen Worten, wie kommt es, daß auch der Kapitalist, der nur sein eigenes kein geliehenes Kapital anwendet, einen Teil seines Bruttoprofits unter die besondere Kategorie des Zinses rangiert und als solchen besonders berechnet? Und daher weiter, daß alles Kapital, geliehenes oder nicht, als zinstragendes von sich selbst als Nettoprofit bringendem unterschieden wird?« Marx gibt hierauf folgende Antwort: »Sobald ein Teil des Profits allgemein die Form des Zinses annimmt,

[1] Marx, Kapital I, S. 572.
[2] Marx, Kapital III, 1, S. 377 f.
[3] Marx, Kapital III, 1, S. 350, 344.

verwandelt sich die Differenz zwischen dem Durchschnittsprofit und dem Zins, oder der über dem Zins überschüssige Teil des Profits in eine zum Zins gegensätzliche Form, in die des Unternehmergewinns. Diese beiden Formen, Zins und Unternehmergewinn, existieren nur in ihrem Gegensatz. Sie sind also beide nicht bezogen auf den Mehrwert, von dem sie nur in verschiedenen Kategorien, Rubriken oder Namen fixierte Teile sind, sondern sie sind aufeinander bezogen. Weil der eine Teil des Profits sich in Lohn verwandelt, deshalb erscheint der andere Teil als Unternehmergewinn«[1]. Damit vollzieht sich in der Vorstellung des Kapitalisten eine neue Verdrehung des wirklichen Sachverhalts: Der Unternehmergewinn erscheint ihm jetzt, wie der Zins als Frucht des Kapitals, als Lohn seiner Arbeit; es entsteht »die Verwechslung des Unternehmergewinns mit dem Aufsichts- oder Verwaltungslohn«. »Aber Repräsentant des fungierenden Kapitals sein, ist keine Sinekure, wie die Repräsentation des zinstragenden Kapitals. Auf Basis der kapitalistischen Produktion dirigiert der Kapitalist den Produktionsprozeß wie den Zirkulationsprozeß. Die Exploitation der produktiven Arbeit kostet Anstrengung, ob er sie selbst verrichte, oder in seinem Namen von anderen verrichten lasse. Im Gegensatz zum Zins stellt sich ihm also sein Unternehmergewinn dar als unabhängig vom Kapitaleigentum, vielmehr als Resultat seiner Funktionen als Nichteigentümer, als — Arbeiter«. »Die Arbeit des Exploitierens ist ebenso gut Arbeit, wie die Arbeit, die exploitiert wird. Auf den Zins fällt die gesellschaftliche Form des Kapitals, aber in einer neutralen und indifferenten Form ausgedrückt; auf den Unternehmergewinn fällt die ökonomische Funktion des Kapitals, aber von dem bestimmten, kapitalistischen Charakter dieser Funktion abstrahiert. Es geht hier im Bewußtsein des Kapitalisten ganz dasselbe vor, wie bei den in Abschnitt II dieses Buches angedeuteten Kompensationsgründen in der Ausgleichung zum Durchschnittsprofit. Diese Kompensationsgründe, die bestimmend in der Verteilung des Mehrwerts eingehen, verdrehen sich in der kapitalistischen Vorstellungsweise in Entstehungsgründe und (subjektive) Rechtfertigungsgründe des Profits selbst«.

So hat der Kredit diese Rolle in der kapitalistischen Gesellschaft: »er beschleunigt die materielle Entwicklung der Produktivkräfte«; er entwickelt zugleich, wie Marx in bezug auf die auf ihrer Basis gegründeten Aktiengesellschaften sagt, die »latente Aufhebung des Kapitaleigentums«[2]. Ganz im Gegensatz zu der im ersten Bande behaupteten

[1] Marx, Kapital III, 1, S. 357, 364.
[2] Marx, Kapital III, 1, S. 375, 365 f., 368 f., 428.

ständigen Abnahme der Kapitalmagnaten hören wir jetzt: »Mit dem Wachstum des stofflichen Reichtums wächst die Klasse der Geldkapitalisten; es vermehrt sich einerseits die Zahl und der Reichtum der sich zurückziehenden Kapitalisten, der Rentiers: und zweitens wird die Entwicklung des Kreditsystems gefördert und damit die Zahl der Bankiers, Geldverleiher, Finanziers usw. vermehrt. Mit der Entwicklung des disponiblen Geldkapitals entwickelt sich die Masse der zinstragenden Papiere, Staatspapiere, Aktien usw.« [1].

Zwei Wirkungen der Verselbständigungen der Produktionsbedingungen haben wir bisher kennen gelernt: die Verwandlung in das Warenkapital zeugte aus dem Profit Zins und Unternehmergewinn. Die Eigentümlichkeit der kapitalistischen Produktionsweise bringt nun aber zwei weitere Verselbständigungen mit sich, die diesmal auf Kosten der unmittelbaren Kapitalisten vor sich gehen. Der Zwischenhandel und das Grundeigentum nehmen Formen an, in denen die Produzenten selbst geprellt werden.

Wir gehen kurz auf diesen Schlußpunkt der Marx'schen Ökonomie ein. Im Gesamtproduktionsprozeß ist der Reproduktionsprozeß als Zirkulationssphäre nur eine besondere Phase. Mit der Entwicklung der gesellschaftlichen Arbeitsteilung verselbständigt sich das Zirkulationskapital; es entsteht das Kaufmannskapital als Warenhandlungs- und Geldkapital. »Das Warenhandlungskapital ist durchaus nichts anderes als das Warenkapital der Produzenten . . . nur, daß diese Funktion statt als beiläufige Operation des Produzenten nun als ausschließliche Operation einer besonderen Gattung von Kapitalisten, der Warenhändler, erscheint, verselbständigt wird als Geschäft einer besonderen Kapitalanlage«. Da in der reinen Form der Zirkulation, wie der zweite Band gelehrt hat, kein Wert noch Mehrwert erzeugt wird, so ist das Kaufmannskapital unproduktiv. »Das Warenhandlungskapital also — abgestreift alle heterogenen Funktionen, wie Aufbewahren, Spedieren, Transportieren, Einteilen, Detaillieren, die damit verknüpft sein mögen, und beschränkt auf seine wahre Funktion des Kaufens um zu verkaufen — schafft weder Wert noch Mehrwert, sondern vermittelt nur ihre Realisation, und damit zugleich den wirklichen Austausch der Waren, ihr Übergehen aus einer Hand in die andere, den gesellschaftlichen Stoffwechsel. . . . Aber die Frage ist nun die: Wie zieht das Kaufmannskapital den ihm zufallenden Teil des vom produktiven Kapital erzeugten Mehrwerts oder Profits an sich«? Der Schein spricht dafür, daß der Kaufmann einen Aufschlag zu den Produktionspreisen macht. Doch ist der Sachverhalt

[1] Marx, Kapital III, 2, S. 48.

ganz anders. »Keine Kapitalgattung hat größere Leichtigkeit, ihre Bestimmung, ihre Funktion zu ändern als das Kaufmannskapital«[1]. Obwohl es daher der Produktion fern steht, so nimmt es doch an der Durchschnittsprofitrate teil. Andererseits sind die industriellen Kapitalisten in der Lage, auch dann einen Profit, wenn auch nur einen Teil des unbezahlten Mehrwerts zu erlangen, wenn sie die Waren unter ihrem Wert verkaufen; es muß nur irgendein Überschuß über den Kostpreis erzielt sein; diese Möglichkeit, die Ware mit Profit unter ihrem Werte zu verkaufen, nennt Marx »das bisher von der politischen Ökonomie unbegriffene Grundgesetz der kapitalistischen Konkurrenz«[2]. »In die Bildung der allgemeinen Profitrate geht also das Kaufmannskapital bestimmend ein pro rata des Teils, den es vom Gesamtkapital bildet. . . . Der Produktionspreis oder der Preis, wozu der industrielle Kapitalist als solcher verkauft, ist also kleiner als der wirkliche Produktionspreis der Ware; oder wenn wir die Gesamtheit der Ware betrachten, so sind die Preise, wozu die industrielle Kapitalistenklasse sie verkauft, kleiner als ihre Werte. . . . Wie das industrielle Kapital nur Profit realisiert, der als Mehrwert schon im Wert der Ware steckt, so das Handelskapital nur, weil der ganze Mehrwert oder Profit noch nicht realisiert ist in dem vom industriellen Kapital realisierten Preis der Ware. . . . Daher enthält die allgemeine Profitrate bereits den Abzug vom Mehrwert, der dem Kaufmannskapital zukommt, also einen Abzug vom Profit des industriellen Kapitals«. Hier gerät nun Marx in Verlegenheit. Wie steht es mit den merkantilen Lohnarbeitern? »Da der Kaufmann als bloßer Zirkulationsagent weder Wert noch Mehrwert produziert, . . . so können auch die von ihm in denselben Funktionen beschäftigten merkantilen Arbeiter unmöglich unmittelbar Mehrwert für ihn schaffen«. Trotzdem weiß Marx den Ausbeutungscharakter ihrer Arbeit zu retten. »Die unbezahlte Arbeit dieser Kommis, obgleich sie nicht Mehrwert schafft, schafft ihm aber Aneignung von Mehrwert, was für dies Kapital dem Resultat nach ganz dasselbe ist; sie ist also für es Quelle des Profits«[3].

Alle Kapitalisten haben nun zu leiden unter der Klasse der Grundeigentümer, die, bisher fast ganz vernachlässigt, im zweiten Teil des dritten Buches einer eingehenden Kritik unterzogen wird. Marx will sich mit dem Grundeigentum beschäftigen, »soweit ein Teil des vom Kapital erzeugten Mehrwerts dem Grundeigentümer anheimfällt«. Es gilt, »die bestimmten Produktions- und Verkehrsverhältnisse zu be-

[1] Marx, Kapital III, 1, S. 253, 265.
[2] Marx, Kapital III, 1, S. 12.
[3] Marx, Kapital III, 1, S. 269 f., 277 f.

trachten, die aus der Anlage des Kapitals in der Landwirtschaft entspringen«. Die Elemente sollen erkannt werden, »aus denen die Trübungen der Theorie entspringen«. Marx definiert die Grundrente als »die selbständige spezifische Form des Grundeigentums auf Basis der kapitalistischen Produktionsweise« [1].

Neben der Freisetzung der Landarbeiter, die als Bedingung zur Genesis des kapitalistischen Pächters die ursprüngliche Akkumulation ausmacht, ist Voraussetzung des Grundeigentums das Monopol am Boden. »Das Grundeigentum setzt das Monopol gewisser Personen voraus, über bestimmte Portionen des Erdkörpers als ausschließliche Sphären ihres Privatwillens mit Ausschluß aller anderen zu verfügen. Dies vorausgesetzt, handelt es sich darum, den ökonomischen Wert, d. h. die Verwertung dieses Monopols auf Basis der kapitalistischen Produktion zu entwickeln« [2].

Die Irrtümer über den Charakter der Bodenrente sind entstanden, indem man sie mit dem Mehrprodukt überhaupt verwechselte. Man faßte die Arbeitsteilung zwischen Industrie und Landwirtschaft so auf, als ob nur die letztere Mehrarbeit verrichte. Aber: »Die rein agrikole Arbeit ist keineswegs naturwüchsig, sondern selbst ein Produkt, und zwar ein sehr modernes, keineswegs überall erreichtes der gesellschaftlichen Entwicklung und entspricht einer ganz bestimmten Produktionsstufe. . . . Sie (die industrielle Arbeit) ist zum Teil ebenso notwendige Arbeit wie der notwendige Teil der agrikolen. Sie ist auch nur verselbständigte Form eines Teils der früher mit der agrikolen Arbeit naturwüchsig verbundenen industriellen Arbeit«. Auch mit den gewöhnlichen Mitteln der Wertanalyse kann die Grundrente nicht erklärt werden. Marx wiederholt hier seine modifizierte Wertlehre. »Das Ganze verkauft sich daher nur, als ob es in der notwendigen Proportion produziert wäre. Diese quantitative Schranke der auf die verschiedenen besonderen Produktionssphären verwendbaren Quoten der gesellschaftlichen Arbeitszeit ist nur weiter entwickelter Ausdruck des Wertgesetzes überhaupt; obgleich die notwendige Arbeitszeit hier einen anderen Sinn erhält. Es ist nur soundso viel davon notwendig zur Befriedigung des gesellschaftlichen Bedürfnisses. Die Beschränkung tritt hier ein durch den Gebrauchswert[3]. . . . Aber die subjektiven und objektiven Bedingungen von Mehrarbeit und Mehrwert überhaupt haben mit der

[1] Marx, Kapital III, 2, S. 153, 154, 164.
[2] Marx, Kapital III, 2, S. 154.
[3] Früher hörten wir dagegen: »Der Gebrauchswert gehört nicht in die Nationalökonomie«.

bestimmten Form, sei es des Profits, sei es der Rente, nichts zu tun«[1]. Ein weiterer Irrtum liegt gerade bei der Grundrente nahe, da sie im Gegensatz zum industriellen Profit entsteht durch die vom Zutun des Empfängers völlig unabhängige Entwicklung der gesellschaftlichen Arbeit. Merkwürdigerweise spricht nun Marx hier nicht wie beim industriellen Kapital von einer notwendig sich entwickelnden falschen Vorstellung, die dem Boden wertschöpferische Kraft zuspräche: ein »Bodenfetischismus«, der doch infolge der gänzlichen Unverdientheit sich am ehesten bilden mußte, ist ihm unbekannt. Vielmehr findet auch Marx die Ursache der Rente in dem Monopolcharakter des Bodens, nur daß er hinzufügt, der Inhalt des Eigentums, das sogar als »juristische Fiktion« bezeichnet wird, bestehe eben in der Aneignung von unbezahlter Mehrarbeit. »Das eigentümliche ist, daß mit den Bedingungen, worin sich die Agrikulturprodukte als Werte (Waren) entwickeln und mit den Bedingungen der Realisation ihrer Werte auch die Macht des Grundeigentums sich entwickelt, einen wachsenden Teil dieser ohne sein Zutun geschaffenen Werte sich anzueignen, ein wachsender Teil des Mehrwerts sich in Grundrente verwandelt«[2].

Marx unterscheidet die Differentialrente und die absolute Rente. Im ersten Fall entsteht das Einkommen des durch Lage oder Fruchtbarkeit bevorzugten Grundeigentümers durch einen Surplusprofit über den allgemeinen Produktionspreis. »Diese Differenz ist gleich dem Überschuß des allgemeinen Produktionspreises der Ware über ihren individuellen Produktionspreis. Die zwei regulierenden Grenzen dieses Überschusses sind auf der einen Seite der individuelle Kostpreis und daher der individuelle Produktionspreis, auf der anderen der allgemeine Produktionspreis. Der Wert der mit dem Wasserfall produzierten Ware ist kleiner, weil zu ihrer Produktion ein kleineres Gesamtquantum Arbeit erfordert ist«. Woher stammt nun der Surplusprofit des agrikolen Kapitalisten? Das Resultat, das Marx exemplifiziert, indem er den Besitzer einer Dampfmaschine dem Eigentümer eines Wasserfalls gegenüberstellt, ist dies: »Der Fabrikant, der mit der Dampfmaschine arbeitet, wendet auch Naturkräfte an, die ihn nichts kosten, die aber die Arbeit produktiver machen, . . . die also ganz so gut vom Kapital monopolisiert werden wie die gesellschaftlichen Naturkräfte der Arbeit, die aus Kooperation, Teilung usw. entspringen. . . . Diese Monopolisierung der Naturkräfte, d. h. der durch sie bewirkten Steigerung der Arbeitskraft,

[1] Marx, Kapital III, 2, S. 173—76.
[2] Marx, Kapital III, 2, S. 174, 179.

ist allem Kapital gemeinsam, das mit Dampfmaschinen arbeitet«. Hierdurch wird also bloß die allgemeine Profitrate erhöht, während der industrielle Surplusprofit der Verminderung der Kostpreise geschuldet wird. »Die Ursache des Surplusprofits entspringt hier also aus dem Kapital selbst. . . . Es verhält sich aber anders mit dem Surplusprofit des Fabrikanten, der den Wasserfall anwendet. Die gesteigerte Produktivkraft der von ihm angewandten Arbeit entspringt weder aus dem Kapital und der Arbeit selbst, noch aus bloßer Anwendung einer vom Kapital und Arbeit unterschiedenen, aber dem Kapital einverleibten Naturkraft . . . sondern einer monopolisierbaren Naturkraft, die wie der Wasserfall nur denen zur Verfügung steht, die über besondere Stücke des Erdbodens und seine Appartinentien zu verfügen haben« [1].

Trotzdem will Marx an seiner Theorie der allein wertschöpferischen Arbeitskraft festhalten. »Der Wasserfall wie die Erde überhaupt wie alle Naturkraft hat keinen Wert, weil er keine in ihm vergegenständlichte Arbeit darstellt«. »Die Naturkraft ist nicht die Quelle des Surplusprofits, sondern nur eine Naturbasis desselben, weil die Naturbasis der ausnahmsweise erhöhten Produktivkraft der Arbeit. So ist der Gebrauchswert überhaupt Träger des Tauschwerts, aber nicht seine Ursache . . . wie sich andererseits diese gesteigerte Produktivkraft der Arbeit überhaupt nicht in Mehrwert verwandeln würde, appropriierte nicht das Kapital der Produktivkraft, natürliche und gesellschaftliche, der von ihm angewandten Arbeit als seine eigene. . . . Das Grundeigentum schafft nicht den Wertteil, der sich in Surplusprofit verwandelt, sondern es befähigt nur den Grundeigentümer, den Eigentümer des Wasserfalls, diesen Surplusprofit aus der Tasche des Fabrikanten in seine eigene zu locken. Es ist die Ursache nicht der Schöpfung dieses Surplusprofits, sondern seiner Verwandlung in die Form der Grundrente, daher der Aneignung dieses Teils des Profits resp. des Warenpreises durch den Grund- oder Wasserfallseigentümer« [2]. »Es ist ganz einfach das Privateigentum bestimmter Personen an Grund und Boden, Bergwerken, Gewässern usw., das sie befähigt, den in den Waren dieser besonderen Produktionssphären, dieser besonderen Kapitalanlage enthaltenen Überschuß des Mehrwerts über den Profit, Durchschnittsprofit, über die durch die allgemeine Rate des Profits bestimmte Profitrate, aufzufangen, abzufangen, einzufangen und zu verhindern, einzugehen in den allgemeinen Prozeß, wodurch die allgemeine Profitrate gebildet wird« [3].

[1] Marx, Kapital III, 2, S. 181, 183—85.
[2] Marx, Kapital III, 2, S. 188, 187.
[3] Marx, Theorien über den Mehrwert II, 1, S. 198.

Unter der Differenzialrente unterscheidet Marx zwei Fälle, auf die näher einzugehen sich deswegen erübrigt, weil Marx sich hier bekannten Lehren anschließt. »Ihre Basis und ihr Ausgangspunkt, nicht nur historisch, sondern soweit es ihre Bewegung in jedem gegebenen Zeitpunkte betrifft, ist die Differenzialrente I, d. h. die gleichzeitige Bebauung nebeneinander von Bodenarten verschiedener Fruchtbarkeit und Lage; also die gleichzeitige Anwendung nebeneinander von verschiedenen Bestandteilen des agrikolen Gesamtkapitals auf Bodenstrecken verschiedener Qualität . . . . Bei der Differenzialrente in der Form II treten zur Verschiedenheit der Fruchtbarkeit hinzu die Unterschiede in der Verteilung des Kapitals (und der Kreditfähigkeit) unter den Pächtern« [1]. Hier handelt es sich um Grundrente, die dadurch entsteht, daß Kapitalien von verschiedener Produktivität nacheinander auf demselben Bodenstück angelegt werden. Zum Schluß dieses Abschnittes nennt Marx es »eine der heitersten Hoffnungen, daß alle die Gegner Ricardos, die die Bestimmung des Werts ausschließlich durch die Arbeit bekämpfen, gegenüber der aus Bodenunterschieden hervorgehenden Differenzialrente geltend machen, daß hier die Natur statt der Arbeit wertbestimmend gemacht werde«. Und nun folgt ein seltsam konfuser Satz. »Dieselbe Arbeit bringt denselben Wert hervor für das in einer gegebenen Zeit geschaffene Produkt; die Größe aber, oder das Quantum dieses Produkts, also auch der Wertteil, der auf einen aliquoten Teil dieses Produkts fällt, hängt bei gegebener Quantität der Arbeit einzig vom Quantum des Produkts ab, und dies wieder von der Produktivität des gegebenen Quantums Arbeit, nicht von der Größe dieses Quantums. Ob diese Produktivität der Natur oder Gesellschaft geschuldet ist, ist ganz gleichgültig« [2]. Das Quantum des in der Zeiteinheit geschaffenen Produkts hängt also einzig vom Quantum des Produkts ab, wie Marx tautologisch sagt; gemeint ist das Produkt als Resultat einer bestimmten in Bewegung gesetzten Arbeit, daher das Zurückgreifen auf deren Produktivität. Da den Grundeigentümer die Rente keine Arbeit gekostet hat, so ist sie der Produktivität der Arbeit geschuldet, also — so vollendet sich der Schluß — der Arbeit. Aber mit dem Schlußsatz, daß diese Produktivität auch der Natur geschuldet sein könne, also nicht

[1] Marx, Kapital III, 2, S. 214 f. Daß Marx bei seinen Ableitungen wesentlich die vorzugsweise im Pachtsystem betriebene englische Landwirtschaft im Auge hat, beweist insbesondere eine spätere Stelle, wo die Differentialrente ausdrücklich bezeichnet wird als »Surplusprofit, den sonst der Pächter einstecken würde« (Kapital III, 2, S. 287).

[2] Marx, Kapital III, 2, S. 279.

der unbezahlten Mehrarbeit eines anderen, kommt ein schlimmes Loch in die Theorie des Mehrwerts.

Neben der Differenzialrente kennt Marx, da nach ihm auch der schlechteste Boden Rente abwirft, eine absolute Grundrente. Jetzt scheint es mit der Mehrwerttheorie gleichfalls bedenklich zu werden. »Wenn die schlechteste Bodenart nicht bebaut werden kann — obgleich ihre Bebauung den Produktionspreis abwerfen würde — bis sie einen Überschuß über diesen Produktionspreis, eine Rente abwirft, so ist das Grundeigentum der schöpferische Grund dieser Preissteigerung. Das Grundeigentum selbst hat Rente erzeugt«. »Das bloße juristische Eigentum am Boden schafft dem Eigentümer keine Grundrente. Wohl aber gibt es ihm die Macht, seinen Boden solange der Exploitation zu entziehen, bis die ökonomischen Verhältnisse eine Verwertung desselben erlauben, die ihm einen Überschuß abwirft«. Ist dieser Aufschlag nun ein vom Werte unabhängiges Element? Marx verneint die Frage. »Es ist gezeigt worden, daß der Produktionspreis einer Ware über oder unter ihrem Wert stehen kann, und nur ausnahmsweise mit ihrem Wert zusammenfällt. Die Tatsache daher, daß die Bodenprodukte über ihrem Produktionswert verkauft werden, beweist noch keineswegs, daß sie auch über ihrem Wert verkauft werden«[1].

Marx muß also eine ökonomische Erklärung für die Macht des Grundeigentums suchen; und was er hier sagt, läßt den straffen Zusammenhang des Systems besonders deutlich durchleuchten. Die absolute Rente ist nur möglich unter der Voraussetzung, daß die Zusammensetzung des agrikolen Kapitals niedriger, der variable Kapitalteil also größer ist als in der Industrie. Denn da alsdann die Werte der Agrarprodukte über ihrem Produktionspreis, d. h. dem ohne Rücksicht auf die Besonderheiten der Landwirtschaft zu zahlenden Preis, stehen können, so ist die Rente möglich als Differenz zwischen Wert und Preis, wobei also die Produkte immer noch zu ihren Werten verkauft werden können. »Ob in einem bestimmten Lande kapitalistische Produktion, in England z. B. die Zusammensetzung des agrikolen Kapitals, niedriger ist als die des gesellschaftlichen Durchschnittskapitals, ist eine Frage, die nur statistisch zu beantworten ist . . . Jedenfalls steht theoretisch das fest, daß nur unter dieser Voraussetzung der Wert der Agrikulturprodukte über ihrem Produktionspreis stehen kann«. Indem aber nun Marx nach dem Grunde fragt, der die Ausgleichung der agrikolen Profitrate zur Durchschnittsprofitrate verhindert, kommt er doch wieder auf die

[1] Marx, Kapital III, 2, S. 287, 289—91.

ursprüngliche Macht des Bodens zurück, die der Konkurrenz der Kapitalien eine Schranke setzt. »Stößt das Kapital auf eine fremde Macht, die es nur teilweise oder gar nicht überwinden kann und die seine Anlage in besonderen Produktionssphären beschränkt, sie nur unter Bedingungen zuläßt, welche jene allgemeine Ausgleichung des Mehrwerts zum Durchschnittsprofit ganz oder teilweise ausschließen, so würde offenbar in solchen Produktionssphären durch den Überschuß des Warenwerts über ihrem Produktionspreis ein Surplusprofit entspringen, der in Rente verwandelt und als solche dem Profit gegenüber verselbständigt werden könnte. Als eine solche fremde Macht und Schranke tritt aber das Grundeigentum dem Kapital bei seinen Anlagen in Grund und Boden, oder der Grundeigentümer dem Kapitalisten gegenüber. Das Grundeigentum ist hier die Barriere, die keine neue Kapitalanlage auf bisher unbebautem oder unverpachtetem Boden erlaubt, ohne Zoll zu erheben, d. h. ohne eine Rente zu verlangen . . . Ihr (der Agrikulturprodukte) Monopol bestände darin, nicht wie andere Industrieprodukte, deren Wert über dem allgemeinen Produktionspreis steht, zum Produktionspreis nivelliert zu werden«.

Auch für Marx ist demnach die letzte Ursache der Rentenbildung der Boden selbst, und seine Macht wird nicht klarer dadurch, daß ihm die Eigenschaft, der Konkurrenz eine Barriere zu bilden, zugesprochen wird. Ähnlich wie das Kapital, soll das Grundeigentum nur die Bedingungen umfassen, unter denen Ausbeutung möglich ist. »Auf jeden Fall ist diese absolute, aus dem Überschuß des Werts über den Produktionspreis entsprechende Rente blos ein Teil des agrikolen Mehrwerts, Verwandlung dieses Mehrwerts in Rente, Abfangung desselben durch den Grundeigentümer; ganz wie die Differenzialrente entspringt aus Verwandlung von Surplusprofit in Rente, Abfangung desselben durch das Grundeigentum bei allgemeinem, regulierendem Produktionspreis« [1].

So also die Schicksale des in Profit verwandelten Mehrwerts. Zusammenfassend verspottet Marx die »trinitarische Formel«: »Kapital, Boden, Arbeit. Aber das Kapital ist kein Ding, sondern ein bestimmtes gesellschaftliches, einer bestimmten historischen Gesellschaftsformation angehöriges Produktionsverhältnis, das sich an einem Ding darstellt und diesem Ding einen spezifischen gesellschaftlichen Charakter gibt. Das Kapital ist nicht die Summe der materiellen und produzierten Produktionsmittel. Das Kapital, das sind die in Kapital verwandelten Produktionsmittel, die an sich so wenig Kapital sind, wie Gold oder Silber an

[1] Marx, Kapital III, 2, S. 293—97.

sich Geld ist. Es sind die von einem bestimmten Teil der Gesellschaft monopolisierten Produktionsmittel, die der lebendigen Arbeitskraft gegenüber verselbständigten Produkte und Betätigungsbedingungen eben dieser Arbeitskraft, die durch diesen Gegensatz im Kapital personifiziert werden. Es sind nicht nur die in selbständige Mächte verwandelten Produkte der Arbeiter, die Produkte als Beherrscher und Käufer ihrer Produzenten, sondern es sind auch die gesellschaftlichen Kräfte und die zukünftige . . . (unleserlich) Form dieser Arbeit, die als Eigenschaften ihres Produkts ihnen gegenüber treten«. »Im Kapital-Profit oder noch besser Kapital-Zins, Boden-Grundrente, Arbeit-Arbeitslohn, in dieser ökonomischen Trinität als dem Zusammenhang der Bestandteile des Werts und des Reichtums überhaupt mit seinen Quellen ist die Mystifikation der kapitalistischen Produktionsweise, die Verdinglichung der gesellschaftlichen Verhältnisse mit ihrer geschichtlich-sozialen Bestimmtheit vollendet: Die verzauberte, verkehrte und auf den Kopf gestellte Welt, wo Monsieur le Capital und Madame la Terre als soziale Charaktere und zugleich unmittelbar als bloße Dinge ihren Spuk treiben« [1].

Aufs Deutlichste erkennt man sogar am Ausdruck den Zusammenhang mit der Hegelschen Linken, die von Feuerbach aus Hegels Lehre vom objektiven Geist metaphysischen Gehalts in ein empirisches Produkt der Menschen und zuletzt in Spuk verwandelte. Immer mehr suchte das Selbstbewußtsein alle Substanz zu verdrängen, bis in Stirner der Radikalismus seinen Höhepunkt erreicht. Der soviel verspottete Gegner sagt: »In der Geisterzeit wuchsen mir die Gedanken über den Kopf, dessen Geburten sie doch waren; wie Fieberphantasien umschwebten und erschütterten sie mich, eine schauervolle Macht. Die Gedanken waren für sich selbst leibhaftig geworden, waren Gespenster wie Gott, Kaiser, Papst, Vaterland usw. Zerstöre Ich ihre Leibhaftigkeit, so nehme Ich sie in die Meinige zurück und sage: Ich allein bin leibhaftig« [2]. Was Marx von Stirner unterscheidet, ist einmal dies, daß seine Gespenstertheorie, die wir bereits in Kapitel XII vom Standpunkte der einmaligen Dialektik der Geschichte in kurzem skizzierten, zunächst nur die ökonomischen Kategorien betrifft, über denen sich erst die übrigen Bewußtseinsformen mit einem Wirklichkeitswert erheben, der infolge der Verschiedenheit der deutschen und französischen Einflüsse einen, wie wir sahen, unsicheren Sinn erhalten hat. Von der größten Bedeutung ist aber der zweite Unterschied gegen Stirner: wo er das Ich, setzt Marx in Fortsetzung von Feuerbachs Gattungsbegriff die

[1] Marx, Kapital III, 2, S. 349, 365.
[2] Stirner, Der Einzige und sein Eigentum (Reclam) S. 22 f.

Gesellschaft. Nicht nur die Arbeit erscheint ihm gegenüber dem Preis, der »begriffslosen Form« des Wertes, als begriffliche, wahre Gesetzmäßigkeit; auch die Gesellschaft gilt ihm, selbst als er sie im »Kapital« als das Produkt abstrakter Bedingungen auffaßte, trotzdem weiter als ein selbständiges Wesen eigener Gesetzmäßigkeit. Hier wirkt die Aufstellung aus dem Jahre 57 nach, nach der die Gesellschaft das Ursprüngliche, »konkreter Begriff« ist. Feuerbachs Gott ist tot, wenn er von dem Individuum als das vergegenständlichte Wesen des Menschen erkannt wird; Stirner nimmt die Produkte des Kopfes in das Ich zurück: Der Proletarier mag dagegen längst eingesehen haben, daß Kapital und Grundrente nichts sind als gesellschaftliche Verhältnisse; es befreit ihn von seiner Knechtschaft garnicht. Sie sind vielmehr die furchtbaren Lebensmächte, die als die eigenen Produkte den Arbeitern aufs feindlichste entgegentreten. Sie haben also trotz ihrer Qualität als Entfremdungen sehr reale Bedeutung; sie sind darum, wie Marx im Gegensatz zu dem obigen Wort in der »Heiligen Familie« sagt, »keine Hirngespinste«. Der früher zitierte Vergleich der Herrschaft der Religion mit der Ware hat nach dieser Richtung einen sehr bedenklichen Haken. Das Selbstbewußtsein ist vielmehr nach Marx erst möglich, wenn die Gesellschaft einen objektiv bestimmten, naturnotwendigen historischen Prozeß durchgemacht hat.

Und hierdurch erhielt nun die falsche Vergegenständlichung der gesellschaftlichen Beziehungen einen seltsamen Wirklichkeitsgehalt, der dem Marxismus eine eigentümliche Mittelstellung zwischen Gespenstererkenntnis und Gespensterglaube zuweist. Denn es ist nicht nur verwunderlich, daß durch die Vorstellungsweise des Kapitalisten etwas zustande kommt, was so seltsam mit den Tatsachen des Lebens übereinstimmt und deshalb von den »Vulgärökonomen« als Ausgangspunkt festgehalten wird. Vor allem wird dem falschen Gedanken eine Macht zuerkannt, die den ökonomischen Kategorien gegenüber selbständig erscheint und dem Grundgedanken der materialistischen Geschichtsauffassung geradezu ins Gesicht schlägt. Denn weil der Kapitalist den Profit dem Gesamtkapital zuschreibt, deswegen hängt er nun auch wirklich von ihm ab. Seitdem nämlich in einem historischen Prozeß, für den gar keine Belege tatsächlicher Art beigebracht werden, die individuellen Profitraten sich ausgeglichen haben sollen, seitdem leben, wie Marx sagt, die Kompensationsgründe im Bewußtsein der Kapitalisten und werden von ihnen in Anrechnung gebracht. Jetzt stimmt Marx, wenn auch mit seltsamem Hohn, seinem Gegner Malthus zu, der, »ebenso derb wie

einfach sagt: der Kapitalist erwartet gleichen Vorteil auf alle Teile des Kapitals, die er vorstreckt«[1]. Ja, an einer Stelle hat Marx der Idee ausdrücklich die Macht zugesprochen, die er nach seinem Ausgangspunkt verwerfen und nach seinem Schlußpunkt doch anerkennen muß. Indem er Ricardos Ableitung aus der Verschiedenheit des fixen Kapitals tadelt, behauptet er in wörtlicher Analogie zu Stirner: »Nicht deshalb, sondern weil diese Kerle die fixe Idee haben, daß jeder von ihnen dieselbe Beute durch die ‚Unterstützung, die sie der Arbeit zuteil werden ließen', gewinnen soll oder daß ihre Waren, welches immer deren Werte sein mögen, zu Produktionspreisen verkauft werden müssen, die immer gleiche Profitrate ergeben«[2]. Es ist in der Tat erstaunlich, was die »Kerle« auf einmal können! Und doch ist die Vorstellungsweise, die auf solche Weise den doch sehr realen Preis hervorbringt, zugleich ohnmächtig. Denn daran, daß sie nur die Oberfläche gestaltet, mahnt unsanft das Fallen der Profitrate, in dem nun wieder der allgemeine Begriff, der Wert, zum Siege gelangt. Was aber in dem theoretischen Problem des Verhältnisses zwischen Wert und Preis seltsam anmutet, das wirkt geradezu grotesk, wenn man die Spaltung des Profits in seine Erscheinungsformen verfolgt. Immer greller wird der Spuk und doch erhalten wir schließlich Gestaltungen, die das ganze Elend des Kapitalismus ausmachen. ohne daß die Erkenntnis des »lumpigen« Individuums die gespenstigen Mächte beseitigte. Indem diese Aufgabe vielmehr nur der Gesellschaft möglich ist, verrät sich der begriffsphilosophische Charakter des Systems und zugleich ein Dualismus des Wertes und der Gesellschaft, des abstrakten und konkreten Begriffs[3].

Unschwer erkennen wir an dieser Stelle die tiefe Abhängigkeit von Hegel. Er lehrte, daß der Begriff seinem Wesen nach konkret sei, weil nur der Verstand das abstrakt sieht, was die intellektuelle Anschauung

---

[1] Marx, Kapital III, 1, S. 11.

[2] Marx, Theorien über den Mehrwert II, 1, S. 25 Anm. 3.

[3] In dem Begriffsrealismus des abstrakten Wertes liegt eine Verabsolutierung der Isoliermethode der klassischen Ökonomie, die zugleich eine Übertragung der Metaphysik in die Ökonomie darstellt. Wie in diesem ökonomischen Idealismus, so ist auch in dem jetzt festgestellten Dualismus, der entgegengesetzte Begriffe gleichmäßig zu Wesen hypostasiert, Proudhon Marx vorangegangen. Neben den ökonomischen Kategorien ist ihm, gleich Marx, die Gesellschaft ein substantiell begrenztes Wesen. »Es ist ein Vorurteil, . . . daß Kollektivnamen. Gattungsnamen und Ortsnamen keine Wirklichkeit bezeichnen . . . Für den wahren Ökonomen ist die Gesellschaft ein lebendiges Wesen, mit einer eigenen Einsicht und einer eigenen Tätigkeit begabt und durch besondere Gesetze . . . geleitet« (Proudhon, a. a. I, O. S. 118).

des Philosophen in unmittelbarer Anschauung hat. Der konkrete Begriff entsteht also dadurch, daß die Vernunft die abstrakte Bestimmung intuitiv auffaßt. Indem nun Marx die Gesellschaft als Konkretum behauptete, entstanden ihm doch ihre abstrakten Momente als volle Realitäten ganz in dem Sinne, in dem auch Hegel ihre Geltung nicht bezweifelt hatte. Aber Marx fehlt, wie natürlich in einem materialistischen System, der Gedanke eines spezifisch philosophischen Organs, das das Abstrakte konkret schaute. So bildet er, wie schon Hegel es für den getan hatte, der sich nicht in seine Voraussetzungen hineindenkt, zwei Reihen des Geschehens, eine abstrakt begriffliche und eine konkrete Wirklichkeit, von denen bald die eine, bald die andere mit willkürlichem Spiel herangezogen wird. Zum ersten Mal sehen wir, was sich uns im kritischen Teil noch mehrfach ergeben wird: Die Unebenheit des Marxschen Dualismus kommt in das System, weil ihm der Begriff der intellektuellen Anschauung fehlt.

E. Die dritte Sozialtheorie: Die Lehre von der zunehmenden Krisengefahr und vom kommenden Weltkrach.

Mit den letzteren Bestimmungen haben wir bereits dem kritischen Teil vorgegriffen. Wir kehren nunmehr zu der behaupteten Entwicklung des Kapitalismus zurück, um auf eine dritte Sozialtheorie zu stoßen.

Zwei historische Reihen sind es, die die Widersprüche des Kapitalismus konstituieren: einmal die spezifisch kapitalistischen und sodann die allgemein historischen, die sich aus der verlorenen Herrschaft über die Produktionsbedingungen überhaupt herleiten; denn vom welthistorischen Standpunkt ist die einmalige dialektische Selbstentfremdung gleichfalls ein Widerspruch. Für beide Arten der Widersprüche war es nun für Marx ein selbstverständliches Postulat, daß ihre Entfaltung, die Krisen, immer stärker werden müßten. Vom Gesichtspunkt der einmaligen Dialektik gab ihm hier die Scheidung in Gebrauchs- und Tauschwertepochen Recht; in den letzteren Zeiten, deren höchste Entwicklung die Gegenwart ist, sind die fremden objektiven Mächte am gewaltigsten. Für die spezielle Kritik des Kapitalismus teilte er mit seinen Zeitgenossen das dogmatische auch heute noch nicht überwundene Vorurteil, daß zunehmende Verflechtung in die Weltwirtschaft die Krisengefahr verschärft[1]. Rückwärts mußte so die An-

[1] Nur als Revolutionär wollte Marx, wie wir früher sahen (S. 92), für den Freihandel stimmen. Dietzel verweist in bezug auf Engels' in der »Lage« ausgesprochene gleiche Ansichten von der zunehmenden Krisengefahr auf den Einfluß Carlyles, »dieses fanatischen Anti-Industriestaatlers und damit Anti-Freihändlers« (Das Produzenteninteresse der Arbeiter und die Handelsfreiheit S. 6). Auch Proudhon ist hier zu erwähnen, der aus Schutzzoll und Freihandel

schauung sich dahin wenden, daß entgegen der eben gezeichneten Sozialisierung der Gesellschaft die Widersprüche immer tiefer klaffen. So erhalten wir den Gegensatz: Zunehmende Organisation in der Einzelfabrik, zunehmende Anarchie der Gesamtproduktion, ein Gegensatz, der der eben geschilderten Anpassungstheorie ins Gesicht schlägt, dagegen der Verelendungstheorie wenigstens ohne Widersprüche parallel läuft.

Marx unterscheidet Kredit- und Produktionskrisen. Die Kreditkrisen entstehen durch plötzliches Versagen des Kredits. »Der Kredit als ebenfalls gesellschaftliche Form des Reichtums, verdrängt das Geld und usurpiert seine Stelle. Es ist das Vertrauen in den gesellschaftlichen Charakter der Produktion, welches die Geldform der Produkte als etwas nur Verschwindendes und Ideales, als bloße Vorstellung erscheinen läßt. Aber sobald der Kredit erschüttert wird — und diese Phase tritt immer notwendig ein im Zyklus der modernen Industrie — soll nun aller reale Reichtum wirklich und plötzlich in Geld verwandelt werden, in Gold und Silber, eine verrückte Forderung, die aber notwendig aus dem System selbst hervorwächst. Und alles Gold und Silber, das diesen ungeheuern Ansprüchen genügen soll, beläuft sich auf ein paar Millionen in den Kellern der Bank. In den Wirkungen des Geldabflusses tritt also der Umstand, daß die Produktion nicht wirklich als gesellschaftliche Produktion der gesellschaftlichen Kontrolle unterworfen ist, schlagend hervor in der Form, daß die gesellschaftliche Form des Reichtums als ein Ding außer ihm existiert. Das kapitalistische System hat dies in der Tat gemein mit früheren Produktionssystemen, soweit sie auf Warenhandel und Privataustausch beruhen. Es tritt aber erst in ihm am schlagendsten und in der groteskesten Form des absurden Widerspruchs und Widersinns hervor, weil 1. im kapitalistischen System am vollständigsten die Produktion für den unmittelbaren Gebrauchswert, für den Selbstgebrauch der Produzenten aufgehoben ist, also der Reichtum nur als gesellschaftlicher Prozeß existiert, der sich als Verschlingung von Produktion und Zirkulation ausdrückt; 2. weil mit der Entwicklung des Kreditsystems die kapitalistische Produktion diese metallne Schranke, zugleich dingliche und phantastische Schranke des Reichtums und seiner Bewegung, beständig aufzuheben strebt, sich aber immer wieder den Kopf an dieser Schranke einstößt«.

---

eine Antinomie bildet. Er will zunächst beweisen, »daß die Handelsfreiheit aus ökonomischen Gründen ebenso notwendig ist als aus natürlichen«. Aber doch tadelt er Bastiat: »Ihre Handelsfreiheit wird eine Prellerei sein, wenn Sie nicht wollen, daß ich sage eine Plünderung mit offener Gewalt« (a. a. O. II, S. 7, 43).

Das Kreditwesen wird also als bloßer Glaube erkannt; das Geld läßt dagegen die Befangenheit der Menschen, obwohl es doch auch nur »phantastische« Form hat, weiter bestehen. — »In Zeiten der Klemme, wo der Kredit einschrumpft oder ganz aufhört, tritt plötzlich Geld als einziges Zahlungsmitttel und wahres Dasein der Werte absolut den Waren gegenüber. Daher die allgemeine Entwertung der Waren, die Schwierigkeit, ja die Unmöglichkeit sie in Geld zu verwandeln, d. h. in ihre eigene rein phantastische Form. Der Wert der Waren wird daher geopfert, um das phantastische und selbständige Dasein dieses Werts in Geld zu sichern. Als Geldwert ist er überhaupt nur gesichert, solange das Geld gesichert ist. Für ein paar Millionen Geld müssen daher viele Millionen Waren zum Opfer gebracht werden. Dies ist unvermeidlich in der kapitalistischen Produktion und bildet eine ihrer Schönheiten. In früheren Produktionsweisen kommt dies nicht vor, weil bei der engen Basis, auf der sie sich bewegen, weder der Kredit noch das Kreditgeld zur Entwicklung kommt. Solange der gesellschaftliche Charakter der Arbeit als das Gelddasein der Ware, und daher als ein Ding außer der wirklichen Produktion erscheint, sind Geldkrisen unabhängig oder als Verschärfung wirklicher Krisen unvermeidlich« [1].

Diese wirklichen Krisen sind die Produktionskrisen, an denen Marx' größtes Interesse hing. Sie entstehen zufolge der im anarchischen Wirtschaftssystem jederzeit möglichen Überproduktion, d. h. einer Produktion, die im Mißverhältnis zur Kaufkraft der Gesellschaft steht, und insofern die Konsumtionsbeschränkung der Massen zur konstanten Voraussetzung hat. In diesem Sinne sagt Marx wohl: »Der letzte Grund aller wirklichen Krisen bleibt immer die Armut und Komsumtionsbeschränkung der Massen gegenüber dem Trieb der kapitalistischen Produktion, die Produktivkräfte so zu entwickeln, als ob nur die absolute Konsumtionsfähigkeit der Gesellschaft ihre Grenze bilde« [2]. Aber er weiß auch: »Es ist eine reine Tautologie zu sagen, daß die Krisen aus Mangel an zahlungsfähiger Konsumtion oder an zahlungsfähigen Konsumenten hervorgehen. Andere Konsumenten als zahlende kennt das kapitalistische System nicht, ausgenommen die sub forma pauperis oder die des ‚Spitzbuben' . . . Will man aber dieser Tautologie einen Schein tieferer Begründung dadurch geben, daß man sagt, die Arbeiterklasse erhalte einen zu geringen Teil ihres eigenen Produkts, und dem Übelstande werde mithin abgeholfen, sobald sie größeren Anteil davon empfängt, ihr Arbeitslohn folglich wächst, so ist nur zu bemerken, daß die Krisen jedesmal gerade vorbereitet werden durch eine Periode, worin der Arbeitslohn

[1] Marx, Kapital III, 2, S. 112 f., 54 f. [2] Ebd. III, 2, S. 21.

allgemein steigt und die Arbeiterklasse realiter größeren Anteil an dem für Konsumtion bestimmten Teil des jährlichen Produkts erhält. Jene Periode müßte von dem Gesichtspunkt dieser Ritter vom gesunden und ‚einfachen'! Menschenverstand — umgekehrt die Krise entfernen. Es scheint also, daß die kapitalistische Produktion vom guten oder bösen Willen unabhängige Bedingungen einschließt, die jene relative Prosperität der Arbeiterklasse nur momentan zulassen und zwar immer nur als Sturmvogel einer Krise«. Demnach erhalten wir auch hier den gleichen Widerspruch wie den, den wir oben als den allgemeinsten ethischen bezeichneten: »Fernerer Widerspruch: Die Epochen, worin die kapitalistische Produktion alle ihre Potenzen anstrengt, erweisen sich regelmäßig als Epochen der Überproduktion; weil die Produktionspotenzen nie soweit angewandt werden können, daß dadurch Mehrwert nicht nur produziert, sondern realisiert werden kann; der Verkauf der Waren, die Realisation des Warenkapitals, also auch des Mehrwerts, ist aber begrenzt, nicht durch die konsumtiven Bedürfnisse der Gesellschaft überhaupt, sondern durch die konsumtiven Bedürfnisse einer Gesellschaft, wovon die große Mehrzahl stets arm ist und stets arm bleiben muß« [1].

Die periodische Wiederkehr der Krisen berechnet Marx — und ihr Verlauf in den ersten 50 Jahren von 1825 an schien ihm Recht zu geben, — nach dem Umschlag des fixen Kapitals auf 10 Jahre, die gleichfalls in einem bestimmten Schema verlaufen (vgl. oben S. 310). »Es verhält sich mit diesem industriellen Zyklus so, daß derselbe Kreislauf, nachdem der erste Anstoß einmal gegeben, sich periodisch reproduzieren muß. Im Zustand der Abspannung sinkt die Produktion unter die Stufe, die sie im vorigen Zyklus erreicht, und wofür jetzt die technische Basis gelegt ist. In der Prosperität — der Mittelperiode — entwickelt sie sich weiter auf dieser Basis. In der Periode der Überproduktion und des Schwindels spannt sie die Produktivkräfte auf das Höchste an, bis hinaus über die kapitalistischen Schranken des Produktionsprozesses« [2].

Die mangelnde Absatzfähigkeit im Inland wird ersetzt durch das Aufsuchen neuer Märkte, worin Marx eine Vorbereitung zu einer künftigen noch größeren Krisis sieht. Diese Anschauung, der wir schon einmal begegnet sind, herrscht besonders vor im Kommunistischen Manifest. »Wodurch überwindet die Bourgeoisie die Krise? Einerseits durch die erzwungene Vernichtung einer Masse von Produktivkräften, andererseits durch die Eroberung neuer Märkte und die gründlichere Ausbeutung alter

---

[1] Marx, Kapital II, S. 385 f., 389 Anm. 32. Vgl. Engels, Antidühring S. 308.
[2] Marx. Kapital III, 2, S. 27.

Märkte. Wodurch also? Dadurch daß sie allseitigere und gewaltigere Krisen vorbereitet und die Mittel, den Krisen vorzubeugen, vermindert« [1]. Später gründet Engels die zunehmende Krisengefahr mehr auf die übermächtig werdenden Produktivkräfte. »Die Ausdehnung der Märkte kann nicht Schritt halten mit der Ausdehnung der Produktion. Die Kollision wird unvermeidlich und da sie keine Lösung erzeugen kann, solange sie nicht die kapitalistische Produktionsweise selbst sprengt, wird sie periodisch . . . In der Tat, seit 1825, wo die erste allgemeine Krisis ausbrach, geht die junge industrielle und kommerzielle Welt, die Produktion und der Austausch sämtlicher zivilisierter Völker und ihrer mehr oder weniger barbarischen Anhängsel so ziemlich alle 10 Jahre einmal aus den Fugen. Der Verkehr stockt, die Märkte sind überfüllt, die Produkte liegen da, ebenso massenhaft wie unabsetzbar, das bare Geld wird unsichtbar, der Kredit verschwindet, die Fabriken stehen still, die arbeitenden Massen ermangeln der Lebensmittel, weil sie zuviel Lebensmittel produziert haben, Bankrott folgt auf Bankrott, Zwangsverkauf auf Zwangsverkauf. Jahrelang dauert die Stockung, Produktivkräfte wie Produkte werden massenhaft vergeudet und zerstört, bis die aufgehäuften Warenmassen unter größerer oder geringerer Entwertung endlich abfließen, bis Produktion und Austausch allmählich wieder in Gang kommt. Nach und nach beschleunigt sich die Gangart, fällt in Trab, der industrielle Trab geht über in Galopp, und dieser steigert sich wieder bis zur zügellosen Karrière einer vollständigen industriellen, kommerziellen, kreditlichen und spekulativen Steeplechase, um endlich nach den halsbrechendsten Sprüngen wieder anzulangen im Graben des Krachs. Und so immer von neuem . . . Die ökonomische Kollision hat ihren Höhepunkt erreicht: die Produktionsweise rebelliert gegen die Austauschweise, die Produktionskräfte rebellieren gegen die Produktionsweise, der sie entwachsen sind. . . . Der gesamte Mechanismus der kapitalistischen Produktionsweise versagt unter dem Druck der von ihr selbst erzeugten Produktivkräfte . . . Einesteils also wird die kapitalistische Produktionsweise ihrer eigenen Unfähigkeit zur ferneren Verwaltung dieser Produktivkräfte überführt. Andererseits drängen diese Produktivkräfte selbst mit steigender Macht nach Aufhebung des Widerspruchs, nach ihrer Erlösung von ihrer Eigenschaft als Kapital, nach tatsächlicher Anerkennung ihres Charakters als gesellschaftlicher Produktivkräfte« [2].

Demnach muß die Krisengefahr in demselben Maße wachsen, als

---

[1] Kommunistisches Manifest S. 28.
[2] Engels, Antidühring S. 296—98.

die Produktivkräfte zunehmen und deshalb der Gesellschaft über den Kopf wachsen. Der Konflikt zwischen Produktionsverhältnis und Produktionskraft wird immer größer. »Die ungeheuere Produktivkraft im Verhältnis der Bevölkerung, die innerhalb der kapitalistischen Produktionsweise sich entwickelt, und, wenn auch nicht im selben Verhältnis, das Wachsen der Kapitalwerte (nicht nur ihres materiellen Substrats), die viel rascher wachsen als die Bevölkerung, widerspricht der relativ zum wachsenden Reichtum immer schmaler werdenden Basis, für die diese ungeheure Produktivkraft wirkt, und den Verwertungsverhältnissen dieses schwellenden Kapitals. Daher die Krisen«[1].

Diese Krisentheorie ist später angesichts der modernen Kartellierungsbestrebungen in der Industrie einigermaßen modifiziert worden. Marx hat, da er im Jahre 83 starb, diese Entwicklung nicht mehr erlebt; Engels hat sie dagegen nicht nur der früher betrachteten Sozialisierungstheorie eingeordnet, sondern auch dem Krisenproblem. »Die Tatsache«, behauptet er, »daß die rasch und riesig anschwellenden Produktivkräfte den Gesetzen des kapitalistischen Warenaustausches, innerhalb deren sie sich bewegen sollen, täglich mehr über den Kopf wachsen — diese Tatsache drängt sich heute auch dem Bewußtsein der Kapitalisten selbst mehr und mehr auf. Sie zeigt sich namentlich in zwei Symptomen. Erstens in der neuen allgemeinen Schutzzoll-Manie, die sich von der alten Schutzzöllnerei besonders dadurch unterscheidet, daß sie gerade die exportfähigen Artikel am meisten schützt. Zweitens in den Kartellen (Trusts) der Fabrikanten ganzer großer Produktionssphären zur Regulierung der Produktion und damit der Preise und Profite. Es ist selbstredend, daß diese Experimente nur bei relativ günstigem ökonomischen Wetter durchführbar sind. Der erste Sturm muß sie über den Haufen werfen und beweisen, daß, wenn auch die Produktion einer Regulierung bedarf, es sicher nicht die Kapitalistenklasse ist, die dazu berufen ist. Inzwischen haben die Kartelle nur den Zweck, dafür zu sorgen, daß die Kleinen noch rascher von den Großen verspeist werden als bisher«. Die Vertrustung der Industrie beschleunigt also die Akkumulation, ohne daß die Fähigkeit des Kapitalismus zur dauernden Leitung der Produktivkräfte zunimmt. Die Theorie vom kommenden Weltkrach, der den Zukunftsstaat bringt, bleibt also auch hier im Widerspruch zu der rein evolutionistischen zweiten Sozialtheorie erhalten. »Die kolossale Ausdehnung der Verkehrsmittel, ozeanische Dampfer, Eisenbahnen, elektrische Bahnen, Telegraphen, Suezkanal, — hat den Weltmarkt erst wirklich hergestellt.

[1] Marx, Kapital III, 1, S. 249.

Dem früher die Industrie monopolisierenden England sind eine Reihe konkurrierender Industrieländer zur Seite getreten; der Anlage des überschüssigen europäischen Kapitals sind in allen Weltteilen unendlich größere und mannigfaltigere Gebiete eröffnet, so daß er sich weit mehr verteilt und lokale Überspekulation leichter überwunden wird. Durch alles dies sind die meisten alten Krisenherde und Gelegenheiten zur Krisenbildung beseitigt oder stark abgeschwächt. Daneben weicht die Konkurrenz im inneren Markt zurück vor den Kartellen und Trusts, während sie auf dem äußeren Markt beschränkt wird durch die Schutzzölle, womit außer England alle großen Industrieländer sich umgeben. Aber diese Schutzzölle selbst sind nichts als die Rüstungen für den schließlichen allgemeinen Industriefeldzug, der über die Herrschaft auf dem Weltmarkt entscheiden soll. So birgt jedes der Elemente, das einer Wiederholung der alten Krisen entgegenstrebt, den Keim einer weit gewaltigeren künftigen Krise in sich« [1].

Die Hauptsache bei diesen sehr interessanten Ausführungen bleibt nun aber dies, daß Engels angesichts der Tatsachen zugeben muß: es gibt in der Tat eine Organisation der Produktion. Er merkt nicht, daß er in der Anerkennung einer Anpassung an die veränderten Produktivkräfte seine Meinung verleugnet, sie müßten immer mehr den Kapitalisten über den Kopf wachsen. Er scheint den Weg zu beschreiten, der vom Standpunkte der zweiten Sozialtheorie allein konsequent gewesen wäre; wie Marx und Engels die Entwicklung des Kapitalverhältnisses bis zu den Produktivgenossenschaften der Arbeiter und zum Staatseigentum skizzieren, so hätten sie ursprünglich in demselben Sinne die Unternehmerorganisationen voraussagen müssen. Indem aber Engels bei dem Vorurteil verharrt, daß der Weltkrach kommt, wird seine Behauptung, »selbstredend« sei die Kapitalistenklasse nicht zur Verwaltung der Produktivkräfte berufen, zu einer unbewiesenen Redewendung.

Bleibt also Engels bei seiner Ansicht bestehen, daß die Krisengefahr immerfort zunimmt, so erhält die geschilderte Sozialtheorie, wie wir schon oben andeuteten, nur einen Sinn als Theorie einer Versöhnung. Nach dieser Richtung ist zu sagen: Wie im ersten Band des »Kapital« eine Verelendung des Proletariats, so wird im Schlußbande eine Verelendung der Bourgeoisie behauptet. Denn die Profitrate fällt beständig und die Unsicherheit ihrer Lage wird durch die Krisen stets verschärft. Ausdrücklich sagt Engels, was übrigens selbstverständlich ist, daß den Kapitalisten ihre Unfähigkeit zur Leitung der Produktion allmählich zum Bewußtsein kommt. Beide Klassen verlieren also gleichmäßig das

[1] Engels, Kapital III, 1, S. 97 Anm. 16; III, 2, S. 27 Anm. 8.

Interesse an der Erhaltung des Bestehenden und warum sollten sie sich nicht entgegenkommen, um dem für beide Teile verhängnisvollen Spiel der wirtschaftlichen Kräfte ein Ende zu machen!

Der einzig rationelle Übergang zum Zukunftsstaat wäre dann ein Widerspruch zwischen Unter- und Überbau, beide im Ganzen gesehen: Wie der Konflikt in der Ökonomie immer schärfer, so müßte er in der Ideologie immer schwächer werden. Und dies würde mit der subjektiven Interessentheorie deswegen übereinstimmen, weil die Versöhnung auch hier aus Egoismus geschieht.

Daß es zu einer solchen Formulierung, die so nach den sachlichen Bedingungen des dritten Buches angelegt ist, nicht kommt, ist einmal durch den polemischen Charakter des Marxismus verschuldet. Sodann treten aber auch hier alle jene Antriebe in ihre Rechte, die die Gegensatzentwicklung hervorriefen und als der Krisentheorie parallel laufend erscheinen lassen. Auch jetzt noch vermögen Marx und Engels, obwohl die Usurpation aller Vorteile des Neuen direkt geleugnet wird, sich nicht von der Anschauung loszumachen, daß ein Extrem erreicht sein muß und der Zukunftsstaat nur durch einen allgewaltigen Weltkrach möglich wird. Die Verschmelzung mit der zweiten Theorie vom kleiner werdenden Widerspruch mußte so mißlingen.

§ 3. Die Ideologie der bürgerlichen Epoche.

Indem wir im Vorhergehenden den Mechanismus der kapitalistischen Produktionsweise aufdeckten, waren Menschen als Träger der Entwicklung bereits eingeschlossen. Aber oben hatten wir die Klassenbildung der bürgerlichen Epoche nur soweit zu verfolgen, als das Bedürfnis die Technik und die Technik die »Kräfte und Leidenschaften« im Gesellschaftsschosse erzeugte. Was uns in diesem Abschnitt beschäftigt, ist der Gegensatz zwischen Bourgeoisie und Proletariat als Wirkung, als Überbau der ökonomischen Grundlagen, wie er sich von jenem Augenblick an entwickelt hat, als die Bourgeoisie über die feudale Klasse zu siegen begann und nun als ihren Gegenpol das Proletariat erzeugte. Der Gesamtausdruck des Klassenkampfes ist zugleich identisch mit dem Inbegriff der Bewußtseinsformen, der »Ideologie«. Man erwartet nun eine Statik und Dynamik der Vorstellungen, also einen Prozeß, in dem die psychischen Inhalte der Kapitalisten und Arbeiter den Produktionsverhältnissen entsprachen wie diese der Produktivkraft, und einen zweiten Vorgang, in dem die Ideologie infolge des auf einer »gewissen Entwicklungsstufe« eingetretenen Widerspruchs sich »überwälzt« und den veränderten ökonomischen Bedingungen anpaßt. Der Statik der Bourgeoisie sind fast

alle Ausführungen über ideologische Begleiterscheinungen gewidmet; die Dynamik der Ideologie fehlt, obwohl im dritten Buch versteckt vorhanden, infolge aller Antriebe, die Marx zur Gegensatzentwicklung und damit zur Unversöhnlichkeit der Zusammenbruchstheorie verleiteten. Umgekehrt sagt Marx von der Statik des Proletariats fast gar nichts — und doch ist eine Zeit seiner willigen Fügsamkeit erforderlich. Wir fanden oben, daß Marx zwei Klassenbegriffe hat. Diejenige Epoche, in der die Klasse sich selbst unbewußt nur nach äußeren Merkmalen konstituiert ist, ist offenbar identisch mit der Zeitspanne, in der ihr Überbau sich im Rahmen der bürgerlichen Entwicklung bewegt. Zur Anerkennung einer solchen Arbeiterideologie hat Marx wiederholt Ansätze gemacht. So sagt er z. B. in dem Kapitel über die ursprüngliche Akkumulation: »Im Fortgang der kapitalistischen Produktion entwickelt sich eine Arbeiterklasse, die aus Erziehung, Tradition, Gewohnheit die Anforderungen jener Produktionsweise als selbstverständliche Naturgesetze anerkennt«. Auch fanden wir im Widerspruch zu Engels' erster aus der Anschauung gewonnener Fassung, die Arbeiter sprächen andere Dialekte, hätten andere Ideen und Vorstellungen, andere Sitten und Sittenprinzipien, andere Religion und andere Politik als die Bourgeoisie, ganz allgemein die Neigung vor, die Ideen einer Zeit mit denen der herrschenden Klasse zu identifizieren. Am wichtigsten ist hier die Notwendigkeit für Marx gewesen, die Arbeiterklasse die aus den Naturgesetzen entspringenden Mystifikationen der kapitalistischen Produktionsweise teilen zu lassen; so sagt er z. B. von der Verwandlung des Werts der Arbeitskraft in Arbeitslohn: »Auf dieser Erscheinungsform, die das wirkliche Verhältnis unsichtbar macht und gerade sein Gegenteil zeigt, beruhen alle Rechtsvorstellungen des Arbeiters und des Kapitalisten« [1]. Die Dynamik des Proletariats zeichnete Marx aber deshalb nicht, weil einmal ihre Emanzipation selbstverständlich neue Formen der Empörung zeitigt und zweitens weil ja er erst das Klassenbewußtsein selbst wecken will. Dazu kommt ein theoretischer Grund, der in der Erkenntnis des gesamten Prozesses liegt. Hierdurch wurde Marx im Widerspruch zu der sonstigen relativen Anerkennung des Idealismus als eines wirksamen Symptoms der materiellen Entwicklung (vgl. S. 220 f.) zu dem allbekannten Satze verleitet: »Sie (die Arbeiterklasse) hat keine Ideale zu verwirklichen; sie hat nur die Elemente der neuen Gesellschaft

[1] Marx, Kapital I, S. 703, 503. Über den hier maßgebenden Dualismus der objektiven und subjektiven Hypothese vgl. oben S. 209—11.

in Freiheit zu setzen«[1]. Hiernach hätten also die Proletarier überhaupt kein Bewußtsein auszubilden. Das Resultat ist dies. Während die Statik der Arbeiterklasse ganz zurücktritt, fallen die dynamischen Überwälzungsprozesse der feindlichen Klassen beide aus den entgegengesetzten Gründen aus, der eine, weil er einer Aufzeigung nicht bedurfte, der andere, weil ein offenes Zugeständnis einer solchen Entwicklungsmöglichkeit dem Unerbittlichen in Marx widersprach; es sind schließlich dieselben persönlichen Gründe, die ihn dazu führten, anstatt nach dem geschichtsphilosophischen Programm von einer Statik des Kapitalismus auszugehen, sofort ein System der Widersprüche zu entwerfen — wozu ihn andererseits wiederum ihr angeblich logischer Charakter zwang.

Wir betrachten demnach im folgenden — mit einer Ausnahme — nur die Ideologie der Bourgeoisie und zerlegen nunmehr den Klassenkampf in seine Konstituenten. Die Reihe der Bewußtseinsformen, die wir früher systematisch betrachtet haben, gilt es also abermals mit historischem Leben anzufüllen. Mit dem juristischen und politischen Überbau ist wiederum zu beginnen; es folgen dann die Bewußtseinsformen im engeren Sinne.

Als klassisches Beispiel für die Abhängigkeit des Rechts von der Ökonomie galt Engels die Rezeption des römischen Rechts; er nennt es »die vollkommenste Ausbildung des auf Privateigentum beruhenden Rechts, das wir kennen«. Das feudale Recht wird durch es verdrängt. »Man kann, wie in England im Einklang mit der ganzen nationalen Entwicklung geschah, die Formen des alten feudalen Rechts großenteils beibehalten und ihnen einen bürgerlichen Inhalt geben, ja dem feudalen Namen direkt einen bürgerlichen Sinn unterschieben; man kann aber auch, wie im kontinentalen Westeuropa das erste Weltrecht einer Waren produzierenden Gesellschaft, das römische, mit seiner unübertrefflich scharfen Ausarbeitung aller wesentlichen Rechtsbeziehungen einfacher Warenbesitzer zugrunde legen«. Den Code civil nennt Engels in diesem Zusammenhang das »klassische Gesetzbuch der Bourgeoisgesellschaft auf Grundlage des römischen Rechts«[2].

Die politische Geschichte der Bourgeoisie läuft parallel der ökonomischen Ausdehnung. »Jede dieser Entwicklungsstufen der Bourgeoisie war begleitet von einem entsprechenden politischen Fortschritt. Unterdrückter Stand unter der Herrschaft der Feudalherren, bewaffnete, und sich selbst verwaltende Association in der Kommune, hier unabhängige städtische Republik, dort dritter steuerpflichtiger Stand der Monarchie,

[1] Der Bürgerkrieg in Frankreich. Adresse des Generalrats der Internationalen Arbeiterassoziation.

[2] Engels. Antidühring S. 100; L. Feuerbach S. 50 f.

dann zur Zeit der Manufaktur Gegengewicht gegen den Adel in der ständischen oder in der absoluten Monarchie, Hauptgrundlage der großen Monarchie überhaupt, erkämpfte sie sich endlich seit der Herstellung der großen Industrie und des Weltmarktes im modernen Repräsentativstaat die ausschließliche politische Herrschaft. Die moderne Staatsgewalt ist nur ein Ausschuß, der die gemeinschaftlichen Geschäfte der ganzen Bourgeoisklasse verwaltet« [1]. »Der moderne Staat, was auch seine Form, ist eine wesentlich kapitalistische Maschine, Staat der Kapitalisten, der idelle Kapitalist« [2]. Zwei Fälle werden besonders angeführt, in denen der Staat dem Kapitalisteninteresse diente. Der Übergang zur Geldsteuer ist eine solche staatliche Anordnung, die die ökonomische Grundlage befiehlt. »Bei gewissem Höhegrad und Umfang der Warenproduktion greift die Funktion des Geldes als Zahlungsmittel über die Sphäre der Warenzirkulation hinaus. Es wird die allgemeine Ware der Kontrakte. Renten, Steuern usw. verwandeln sich aus Naturallieferungen in Geldzahlungen. Wie sehr diese Umwandlung durch die Gesamtgestalt des Produktionsprozesses bedingt wird, beweist z. B. der zweimal gescheiterte Versuch des römischen Kaiserreiches, alle Abgaben in Geld zu erheben. Das ungeheure Elend des französischen Landvolks unter Ludwig XIV. . . . war nicht nur der Steuerhöhe geschuldet, sondern auch der Verwandlung von Naturalsteuer in Geldsteuer«. Der Staat geht sogar in seiner Unterstützung der Kapitalisten so weit, daß er seine eigenen Institutionen verleugnet. So erzählt Marx von den Anfängen des englischen Großkapitalismus: »Wie die große Industrie auf einem gewissen Höhengrad durch die Umwälzung der materiellen Produktionsweise und der gesellschaftlichen Produktionsverhältnisse auch die Köpfe umwälzt, zeigt schlagend . . . die Tatsache, daß es in gewissen ländlichen Teilen Englands armen Eltern immer noch bei Strafe des Hungertodes verboten ist, ihre Kinder zu erziehen. So z. B. berichtet Herr Snell als gewöhnliche Praxis in Somersetshire, daß, wenn eine arme Person Pfarreihülfe anspricht, sie gezwungen wird, ihre Kinder aus der Schule zu nehmen. So erzählt Herr Wallastone, Pfarrer zu Weltham, von Fällen, wo alle Unterstützung gewissen Familien versagt wurde, ‚weil sie ihre Jungen zur Schule schickten' [3]. Auch im Verkehr der Staaten untereinander entscheidet ihr Schicksal nur die ökonomische Superiorität. »Die Geschichte des Untergangs Hollands als herrschender Handelsnation ist die Geschichte der Unterordnung des Handelskapitals unter das industrielle Kapital« [4].

[1] Kommunistisches Manifest S. 25. [2] Engels, Antidühring S. 300.
[3] Marx, Kapital I, S. 103 f., 449 Anm. 300. [4] Marx, Kapital III, 1, S. 317.

Die ökonomischen, politischen, juristischen, philosophischen und religiösen Bewußtseinsformen tragen ein gemeinschaftliches Gepräge; der Freiheitsbegriff steht in ihrem Mittelpunkt, weil die oberste Bedingung des Kapitalismus die freie Konkurrenz ist. Eben wegen ihres engen Zusammenhangs ist es zweckmäßiger, die Geschichte dieser Ideologien als Gesamtkomplex in der Abfolge der Jahrhunderte zu verfolgen. »Die Bourgeoisie hat alle bisher ehrwürdigen und mit frommer Scheu betrachteten Tätigkeiten ihres Heiligenscheines entkleidet. Sie hat den Arzt, den Juristen, den Pfaffen, den Poeten, den Mann der Wissenschaft in ihre bezahlten Lohnarbeiter verwandelt«. »Die Ideen der Gewissens- und Religionsfreiheit sprechen nur die Herrschaft der freien Konkurrenz auf dem Gebiete des Wissens aus« [1].

Entsprechend der Tradition des Mittelalters war die erste Ideologie der neuen Zeit religiöser Art. »Die Unvertilgbarkeit der protestantischen Ketzerei entsprach der Unbesiegbarkeit des aufkommenden Bürgertums; als dies Bürgertum hinreichend erstarkt war, begann sein bisher vorwiegend lokaler Kampf mit dem Feudaladel nationale Dimensionen anzunehmen. Die erste große Aktion fand in Deutschland statt — die sogenannte Reformation; das Bürgertum war weder stark noch entwickelt genug, um die übrigen rebellischen Stände, die Plebejer der Städte, den niederen Adel und den Bauer auf dem Lande unter seiner Fahne vereinigen zu können. Der Adel wurde zuerst geschlagen. Die Bauern erhoben sich zu einem Aufstand, der den Gipfelpunkt dieser ganzen revolutionären Bewegung bildet; die Städte ließen sie im Stich, und so erlag die Revolution den Heeren der Landesfürsten, die den ganzen Gewinn einstrichen. Von da an verschwindet Deutschland auf drei Jahrhunderte aus der Reihe der selbständig in die Geschichte eingreifenden Länder. Aber neben dem deutschen Luther hatte der Franzose Calvin gestanden, mit echt französischer Schärfe stellte er den bürgerlichen Charakter der Reformation in den Vordergrund, republikanisierte und demokratisierte die Kirche. Während die lutherische Reformation in Deutschland versumpfte und Deutschland zugrunde richtete, diente die Calvinsche den Republikanern in Genf, in Holland, in Schottland als Fahne, machte Holland von Spanien und vom deutschen Reiche frei und lieferte das ideologische Kostüm zum zweiten Akt der bürgerlichen Revolution, der in England vor sich ging. Hier bewährte sich der Calvinismus als die echte religiöse Verkleidung der Interessen des damaligen Bürgertums« [2]. Über die beiden Reformatoren urteilt Engels

[1] Kommunistisches Manifest S. 25, 37.
[2] Engels, L. Feuerbach S. 54 f.

an anderer Stelle folgendermaßen: »Die lutherische Reformation brachte es allerdings zu einer neuen Religion und zwar zu einer solchen, wie die absolute Monarchie sie gerade brauchte. Kaum hatten die nordostdeutschen Bauern das Luthertum angenommen, so wurden sie auch von freien Männern zu Leibeigenen degradiert. Aber wo Luther fehlschlug, da siegte Calvin. Sein Dogma war den Kühnsten der damaligen Bürger angepaßt. Seine Gnadenwahl war der religiöse Ausdruck der Tatsache, daß in der Handelswelt der Konkurrenzerfolg oder Bankrott nicht abhängt von der Tätigkeit oder dem Geschick des Einzelnen, sondern von Umständen, die von ihm unabhängig sind«[1]. Marx sieht sogar in der evangelischen Wertschätzung des Glaubens eine Spiegelung des Kreditverhältnisses. »Das Monetarsystem ist wesentlich katholisch, das Kreditsystem wesentlich protestantisch. ‚The Scotch hate gold'. Als Papier hat das Gelddasein der Waren ein nur gesellschaftliches Dasein. Es ist der Glaube, der selig macht. Der Glaube in den Geldwert als immanenten Geist der Waren, der Glaube in die Produktionsweise und ihre prädestinierte Ordnung, der Glaube in die einzelnen Agenten der Produktion als bloße Personifikationen des sich selbst verwertenden Kapitals. So wenig aber der Protestantismus von den Grundlagen des Katholizismus sich emanzipiert, so wenig das Kreditsystem von der Basis des Monetarsystems«[2].

Aber unmittelbar an die bürgerliche heftet sich die erste proletarische kommunistische Bewegung an. An der Schwelle des modernen Sozialismus stehen Thomas Morus[3] und Thomas Münzer. Es ist klar, wie diese Erscheinung dem eben über das Fehlen der proletarischen Ideologie Gesagten widerspricht. Als die Bourgeoisie sich gerade zu regen begann, war ihr Fortschritt doch am deutlichsten zeitgemäß, und trotzdem werden ihre Kreise durch den Bauernkrieg zugleich gestört, anstatt daß ursprünglich die Naturgesetze des Kapitalismus, wie Marx an der eben zitierten Stelle sagt, als ewige hingenommen werden und der bewußte Klassenkampf bis zum Eintritt des Widerspruchs abgewartet wird. Trotzdem hat Engels in einer eigenen Schrift »Der deutsche Bauernkrieg« (3. Auflage 1908) die Bauernbewegung verherrlicht. Er will versuchen »den Ursprung des Bauernkriegs, die Stellung der verschiedenen darin auftretenden Parteien, die politischen und religiösen Theorien, in denen diese Parteien über ihre Stellung sich klar zu werden suchen, endlich das Resultat des Kampfes selbst mit Notwendigkeit aus den historisch

[1] Engels, Über historischen Materialismus. Neue Zeit 11, I, S. 43.
[2] Marx, Kapital III, 2, S. 132.
[3] Über Morus vgl. Kautsky, Thomas More und seine Utopie. 2. Aufl. 1907.

vorliegenden gesellschaftlichen Lebensbedingungen dieser Klassen zu erklären; also die damalige politische Verfassung Deutschlands, die Auflehnungen gegen sie, die politischen und religiösen Theorien der Zeit nachzuweisen, nicht als Ursachen, sondern als Resultate der Entwicklungsstufe, auf der sich damals in Deutschland Ackerbau, Industrie, Land- und Wasserstraßen, Waren- und Geldhandel befanden«. »Luther und Münzer repräsentieren nach ihrer Doktrin wie nach ihrem Charakter und ihrem Auftreten jeder seine Partei vollständig«. Der eine ist »bürgerlicher Reformator«, der andere »plebejischer Revolutionär«. Deshalb mußte Luther zuletzt die Bauernbewegung preisgeben. »Daß Luther als nunmehr erklärter Repräsentant der bürgerlichen Reform den gesetzlichen Fortschritt predigte, hatte seine guten Gründe . . . . Jede gewaltsame Erschütterung . . . ließ nur die Chance entweder der Überflügelung der bürgerlichen Partei durch die Bauern und Plebejer, oder der Unterdrückung sämtlicher Bewegungsparteien durch die katholische Restauration« [1].

Wie die neue Religionsform, so ist auch die Philosophie seit Ausgang des Mittelalters ein adäquater Ausdruck des Bürgertums. »Wie die ganze Renaissancezeit seit Mitte des 15. Jahrhunderts ein wesentliches Produkt der Städte, also des Bürgertums war, so auch die seitdem neuerwachte Philosophie. Ihr Inhalt war wesentlich nur der philosophische Ausdruck der der Entwicklung des Klein- und Mittelbürgertums zur großen Bourgeoisie entsprechenden Gedanken« [2]. Der erste systematische Philosoph der Neuzeit, Descartes, muß danach Vertreter der ersten Epoche des Kapitalismus, der Manufakturperiode sein. »Descartes«, behauptet Marx, »mit seiner Definition der Tiere als bloßer Maschinen sieht mit den Augen der Manufakturperiode im Unterschied zum Mittelalter, dem das Tier als Gehülfe der Menschen galt, wie später wieder dem Herrn v. Haller in seiner ‚Restauration der Staatswissenschaften'. Daß Descartes ebenso wie Baco eine veränderte Gestalt der Produktion und praktische Beherrschung der Natur durch den Menschen als Resultat der veränderten Denkmethode betrachtete, zeigt sein ‚Discours de la Méthode'« [3]. Die Fortbildung der Philosophie ist ebenso von den ökono-

[1] Engels, a. a. O. S. 19f., 47, 51, 49. Auf Einzelheiten einzugehen, würde hier zu weit führen und erübrigt sich auch deshalb, weil Engels keine eigenen Quellenstudien gemacht hat, sondern sich an Zimmermann anlehnt (der Aufsatz ist aus dem Jahre 1850). Über dasselbe Thema vom gleichen Standpunkt: Die Vorläufer des neueren Sozialismus I, 1 von Kautsky S. 239—311. »Eines war ihm (Luther) klar geworden; sein bürgerlicher Instinkt war zu entwickelt, als daß er das verkannt hätte: Die kommunistischen Sektierer durfte man auf keinen Fall aufkommen lassen« (a. a. O. S. 273).

[2] Engels, L. Feuerbach S. 52.

[3] Marx, Kapital I, S. 354 Anm. 3.

mischen Bedingungen abhängig. »Die Philosophen wurden aber in dieser langen Periode von Descartes bis Hegel und von Hobbes bis Feuerbach keineswegs, wie sie glaubten, allein durch die Kraft des reinen Gedankens vorangetrieben. Im Gegenteil. Was sie in Wahrheit vorantrieb, das war namentlich der gewaltige und immer schnell vorausstürmende Fortschritt der Naturwissenschaft und der Industrie. Bei den Materialisten zeigt sich dies schon auf der Oberfläche, aber auch die idealistischen Systeme erfüllten sich mehr und mehr mit materialistischem Inhalt und suchten den Gegensatz von Geist und Materie pantheistisch zu versöhnen« [1].

Demnach sind Protestantismus und Materialismus die der Bourgeoisie entsprechenden Formen der Religion und Philosophie. Anfänglich dienen sie dabei, um ein einheitliches Gebiet zu schaffen, dem absoluten Fürstentum. Hierhin gehört, wie wir hörten, Luthers Reformation und ferner die Staatsphilosophie von Hobbes. Doch gerät Engels in Schwierigkeiten; denn ernsthaft kann sich doch der Materialismus nicht gegen das Bürgertum stellen, da er doch ihr Produkt ist, das Erzeugnis der allein zum Siege drängenden Klasse. Trotzdem ist Engels, um die Orthodoxie der Engländer nach seinen Grundsätzen zu erklären, in die Inkonsequenz der Behauptung verfallen, der Materialismus in England habe sich ganz auf die despotische und aristokratische Seite geschlagen — wobei man dann vergebens nach dem ökonomischen Zusammenhang fragt. »Es kam aber auch noch ein anderer Umstand hinzu, der die religiösen Neigungen der Bourgeoisie stärkte: das Aufkommen des Materialismus in England. Diese neue gottlose Lehre entsetzte nicht nur den frommen Mittelstand, sie kündigte sich obendrein noch an als eine Philosophie, die sich nur schicke für Gelehrte und gebildete Weltleute, im Gegensatz zur Religion, die gut genug sei für die ungebildete große Masse, mit Einschluß der Bourgeoisie. Mit Hobbes betrat sie die Bühne als Verteidigerin königlicher Allgewalt, und rief die absolute Monarchie auch zur Niederhaltung jenes puer robustus sed malitiosus, des Volks. Und auch bei Hobbes' Nachfolgern, Bolingbroke, Shaftesbury usw. blieb die neue deistische Form des Materialismus eine aristokratische esoterische Lehre, und deshalb der Bourgeoisie verhaßt nicht nur wegen ihrer religiösen Ketzerei, sondern auch wegen ihrer antibürgerlichen politischen Konnexionen« [2].

In den übrigen Formulierungen gilt vielmehr gerade die Aufklärungsphilosophie als der deutlichste Reflex des Bürgertums. Daher ist Marx

[1] Engels, L. Feuerbach S. 17.
[2] Engels, Neue Zeit 11, I, S. 45.

über keinen Philosophen mehr hergezogen wie über den Vater der Aufklärung, John Locke. In dem Aufsatze über Karl Grün sagt er von ihm: »Leider ist dieser Locke einer der ersten wissenschaftlichen Verfechter des Geldsystems, ein ganz spezieller Patron des Durchpeitschens der Vagabunden und Paupers, einer der Doyens der modernen Nationalökonomie«[1]. Und später bezeichnet er Locke als denjenigen, »der die neue Bourgeoisie in allen Formen vertrat, die Industriellen gegen die Arbeiterklassen und die Paupers, die Kommerziellen gegen die altmodischen Wucherer, die Finanzaristokraten gegen die Staatsschuldner, und in einem eigenen Werke sogar den bürgerlichen Verstand als menschlichen Normalverstand nachwies«[2].

Der Charakter der Aufklärungsphilosophie ist die unhistorische Ideenrichtung; das für die eine bürgerliche Epoche Gültige wird in ewige natürliche Vernunft verwandelt. »Alle bisherigen Gesellschafts- und Staatsformen, alle altüberlieferten Vorstellungen wurden als unvernünftig in die Rumpelkammer geworfen, die Welt hatte sich bisher lediglich von Vorurteilen leiten lassen; alles Vergangene verdiente nur Mitleid und Verachtung. Jetzt erst brach das Tageslicht an; von nun an sollte der Aberglaube, das Unrecht, das Privilegium und die Unterdrückung verdrängt werden durch die ewige Wahrheit, die ewige Gerechtigkeit, die in der Natur begründete Gleichheit und die unveräußerlichen Menschenrechte. Wir wissen jetzt, daß dies Reich der Vernunft weiter nichts war als das idealisierte Reich der Bourgeoisie; daß die ewige Gerechtigkeit ihre Verwirklichung fand in der Bourgeoisjustiz; daß die Gleichheit hinauslief auf die bürgerliche Gleichheit vor dem Gesetz; daß als eins der wesentlichsten Menschenrechte proklamiert wurde — das bürgerliche Eigentum; und daß der Vernunftstaat, der Rousseausche Gesellschaftsvertrag ins Leben trat und nur ins Leben treten konnte als bürgerliche demokratische Republik. So wenig wie alle ihre Vorgänger, konnten die großen Denker des 18. Jahrhunderts über die Schranken hinaus, die ihnen ihre eigene Epoche gesetzt hatte«. Die gleiche Denkweise herrschte in der durch die Wirtschaftsentwicklung hervorgerufenen Wissenschaft der Ökonomie. »Was wir von den Aufklärern gesagt, gilt auch von den damaligen Ökonomen. Die neue Wissenschaft war ihnen nicht der Ausdruck der Verhältnisse und Bedürfnisse ihrer Epoche, sondern der Ausdruck der ewigen Vernunft; die von ihr entdeckten Gesetze der Produktion und des Austausches waren nicht Gesetze einer geschichtlich bestimmten Form jener Tätig-

[1] Karl Marx über Karl Grün als Geschichtsschreiber des Sozialismus, Neue Zeit 18, I, S. 166.

[2] Marx, Zur Kritik der polit. Ökonomie S. 62.

keiten, sondern ewige Naturgesetze; man leitete sie ab aus der Natur des Menschen. Aber dieser Mensch, bei Lichte besehen, war der damalige, im Übergang zum Bourgeois begriffene Mittelbürger und seine Natur bestand darin, unter den damaligen geschichtlich bestimmten Verhältnissen zu fabrizieren und Handel zu treiben« [1]. Ein spezieller Vorwurf trifft die Ökonomen, die das Geld nicht für Ware, sondern ein bloßes Zeichen halten. »Indem man aber die gesellschaftlichen Charaktere, welche Sachen oder die sachlichen Charaktere, welche gesellschaftliche Bestimmungen der Arbeit auf Grundlage einer bestimmten Produktionsweise erhalten, für bloße Zeichen (erklärt), erklärt man sie zugleich für willkürliches Reflexionsprodukt der Menschen. Es war dies beliebte Aufklärungsmanier des 18. Jahrhunderts, um den rätselhaften Gestalten menschlicher Verhältnisse, deren Entstehungsprozeß man noch nicht entziffern konnte, wenigstens vorläufig den Schein der Fremdheit abzustreifen« [2].

Zugleich hatte das Christentum seine Rolle ausgespielt und an das Naturrecht abgetreten. »Als aber die Bourgeoisie im 18. Jahrhundert hinreichend erstarkt war, um auch ihre eigene ihrem Klassenstandpunkt angemessene Ideologie zu haben, da machte sie ihre große und endgültige Revolution, die französische, unter dem ausschließlichen Appell an juristische und politische Ideen durch, und kümmerte sich um die Religion nur soweit, als diese ihr im Wege stand; es fiel ihr aber nicht ein, eine neue Religion an Stelle der alten zu setzen, man weiß, wie Robespierre damit scheiterte«. »Statt Protestanten saßen Freigeister in den Nationalversammlungen. Dadurch war das Christentum in sein letztes Stadium getreten. Es war unfähig geworden, irgendeiner progressiven Klasse fernerhin als ideologische Verkleidung ihrer Strebungen zu dienen; es wurde mehr und mehr Alleinbesitz der herrschenden Klassen; und diese wenden es an als bloßes Regierungsmittel, womit die unteren Klassen in Schranken gehalten werden« [3]. Schon oben, bei der Darstellung der feudalen Epoche, bemerkten wir den Selbstwiderspruch in der Auffassung des Christentums. Wie es als Ausdruck des römischen Weltverkehrs entstanden war, im Mittelalter in der Zeit des überwiegenden Gebrauchswerts demnach hätte verschwinden müssen, so hätte es gerade der Ära des beginnenden Großkapitalismus entsprechen müssen. Wenn Engels die entgegengesetzte Entwicklung behauptet, so trägt er damit den Tatsachen ebenso sehr Rechnung, als er seiner Theorie widerspricht. Marx ist auch in diesem Punkt konsequent geblieben; denn er lehrt — nun

[1] Engels, Antidühring S. 2, 154 f.
[2] Marx, Kapital I, S. 57.
[3] Engels, L. Feuerbach S. 29, 55 f.

allerdings in fragwürdiger Stellung zu dem wirklichen Verlauf — das Christentum mit seinem Kultus des abstrakten Menschen sei gerade »in seiner bürgerlichen Entwicklung, dem Protestantismus, Deismus usw. die für eine Gesellschaft von Warenproduzenten entsprechendste Religionsform« [1].

Die Entwicklung hat in Deutschland sehr spät eingesetzt und daher erklärt sich, daß hier die Ideologie länger das Feld behauptete. »So hatten für die deutschen Philosophen des 18. Jahrhunderts die Forderungen der ersten französischen Revolution nur den Sinn, ‚Forderungen der praktischen Vernunft' im Allgemeinen zu sein, und die Willensäußerungen der revolutionären französischen Bourgeoisie bedeuteten in ihren Augen die Gesetze des reinen Wollens, des Willens, wie er sein muß, des wahrhaft menschlichen Willens« [2].

Als Repräsentant dieser materiellen Unentwickeltheit gilt demnach Kant. »Der Zustand Deutschlands am Ende des vorigen Jahrhunderts spiegelt sich vollständig ab in Kants Kritik der praktischen Vernunft. Während die französische Bourgeoisie sich durch die kolossalste Revolution, die die Geschichte kennt, zur Herrschaft aufschwang und den europäischen Kontinent eroberte, während die bereits politisch emanzipierte englische Bourgeoisie die Industrie revolutionierte und sich Indien politisch und die ganze andere Welt kommerziell unterwarf, brachten es die ohnmächtigen deutschen Bürger nur zum ‚guten Willen'. Kant beruhigte sich bei dem bloßen ‚guten Willen', selbst wenn er ohne alles Resultat bleibt, und setzte die Verwirklichung dieses guten Willens, die Harmonie zwischen ihm und den Bedürfnissen und Trieben der Individuen ins Jenseits. Dieser gute Wille Kants entspricht vollständig der Ohnmacht, Gedrücktheit und Misère der deutschen Bürger . . . Die charakteristische Form, die der auf wirklichen Klasseninteressen beruhende französische Liberalismus in Deutschland annahm, finden wir wieder bei Kant. Er sowohl wie die deutschen Bürger, deren beschönigender Wortführer er war, merkten nicht, daß diesen theoretischen Gedanken der Bourgeois materielle Interessen und ein durch die materiellen Produktionsverhältnisse bedingter und bestimmter Wille zu Grunde lag; er trennte daher diesen theoretischen Ausdruck von den Interessen, die er ausdrückte, machte die materiell motivierten Bestimmungen des Willens der französischen Bourgeois zu reinen Selbstbestimmungen des ‚freien Willens, des Willens an und für sich, des menschlichen Willens', und verwandelte ihn

[1] Marx, Kapital I, 1, S. 45.
[2] Kommunistisches Manifest S. 40 f.

so in rein ideologische Begriffsbestimmungen und moralische Postulate«[1]. Den Gipfelpunkt dieser philosophischen Ideologie bildet Hegel. »Endlich hatte auch die deutsche Philosophie, dieser komplizierteste, aber auch sicherste Thermometer der Entwicklung des deutschen Geistes sich auf Seite der Bourgeoisie gestellt, als Hegel in seiner Rechtsphilosophie die konstitutionelle Monarchie für die höchste und vollendetste Form der Regierung erklärte. Mit anderen Worten, er verkündete in seiner Art, daß die Bourgeoisie des Landes nahe daran sei, zur politischen Macht zu gelangen«[2].

Daß die alsbald folgende Revolution von 48 eine Revolution der Bourgeoisie sei, hat Marx in seinen älteren Schriften, die wir im ersten Teile betrachtet haben, ausführlich dargelegt; auch hier müssen wir auf Einzelheiten verzichten. Wir zitieren nur das zusammenfassende Urteil in der Verteidigungsrede: »Die neue bürgerliche auf ganz anderen Grundlagen, auf einer veränderten Produktionsweise beruhende Gesellschaft mußte auch die politische Macht an sich reißen; sie mußte sie den Händen entreißen, welche die Interessen der untergehenden Gesellschaft vertraten, eine politische Macht, deren ganze Organisation aus ganz verschiedenen materiellen Gesellschaftsverhältnissen hervorgegangen war. Daher die Revolution«[3]. Gerade dies warf Marx den deutschen Sozialisten vor, das Verkennen des Umstandes, daß die Emanzipation der Bourgeoisie der des Proletariats voranzugehen hat. »Der deutsche Sozialismus vergaß rechtzeitig, daß die französische Kritik, deren geistloses Echo er war, die moderne bürgerliche Gesellschaft mit den entsprechenden materiellen Lebensbedingungen und der angemessenen politischen Konstitution voraussetzt, lauter Voraussetzungen, um deren Erkämpfung es sich erst in Deutschland handelte«[4]. Um diese Zeit selbst sind die Arbeiter der deutschen Kleinindustrie noch reaktionär. »Dieses allgemeine Fehlen moderner Lebensverhältnisse, moderner Produktionsweisen, war natürlich von einem ebenso allgemeinen Fehlen moderner Ideen begleitet und man darf sich daher nicht wundern, daß nach dem Ausbruch der Revolution ein großer Teil der Arbeiter den Ruf nach sofortiger Wiederherstellung der Zünfte und mittelalterlicher privilegierter Handwerkerkorporationen erhob«[5].

[1] Der »heilige« Max, Dokumente des Sozialismus III, S. 170 f. Übrigens stammt diese Stelle nach der Vorbemerkung der Redaktion von Heß und ist von Marx nur korrigiert worden.

[2] Marx, Revolution und Kontrerevolution S. 13.

[3] Karl Marx vor den Kölner Geschworenen S. 14.

[4] Kommunistisches Manifest S. 41.

[5] Marx, Revolution und Kontrerevolution S. 9.

Nach der Revolution von 48 entwickeln sich auch in Deutschland die modernen Klassen, Bourgeoisie und Proletariat, zum vollendeten und bewußten Gegensatz. »Mit der Revolution von 1848 erteilte das ‚gebildete' Deutschland der Theorie den Absagebrief und ging über auf den Boden der Praxis. Das auf der Handarbeit beruhende Kleingewerbe und die Manufaktur wurden ersetzt durch eine wirkliche große Industrie; Deutschland erschien wieder auf dem Weltmarkt« [1]. Damit wurde die Einigung Deutschlands wirtschaftlich notwendig. »Seit dem Ausgang des Mittelalters arbeitet die Geschichte auf die Konstituierung Europas aus großen Nationalstaaten hin. Solche Staaten allein sind die normale politische Verfassung des europäischen herrschenden Bürgertums . . . . Es war das aus der unmittelbaren Geschäftsnot hervorbrechende Begehren des praktischen Kaufmanns und Industriellen nach Wegfegung all des historisch überkommenen kleinstaatlichen Plunders, der der freien Entfaltung von Handel und Gewerbe im Wege stand, nach Beseitigung all der überflüssigen Reibung, die der deutsche Geschäftsmann erst zu Hause überwinden mußte, wenn er den Weltmarkt betreten wollte, und deren alle seine Konkurrenten überhoben waren. Die deutsche Einheit war eine wirtschaftliche Notwendigkeit geworden«. Als aber die Bourgeoisie die Spitze der Macht erklommen hatte, und nun gleichzeitig ein revolutionäres Proletariat sich ihr gegenüberstellte, da wurde sie reaktionär. »Von da an trat die Masse der Bourgeoisie in ganz Europa auf die Seite der Reaktion« [2].

Speziell in Deutschland hat der materielle Reichtum zum Verderbnis geführt. »Aber in demselben Maße wie die Spekulation aus der philosophischen Studierstube auszog, um ihren Tempel zu errichten auf der Fondsbörse, in demselben Maße ging auch dem gebildeten Deutschland jener große theoretische Sinn verloren, der der Ruhm Deutschlands während der Zeit seiner tiefsten politischen Erniedrigung gewesen war . . . Und auf dem Gebiete der historischen Wissenschaften, die Philosophie eingeschlossen, ist mit der klassischen Philosophie der alte theoretisch-rücksichtslose Geist erst recht verschwunden; gedankenloser Eklektizismus, ängstliche Rücksicht auf Karrière und Einkommen bis herab zum

---

[1] Engels, L. Feuerbach S. 57.

[2] Engels, Gewalt und Ökonomie bei Herstellung des neuen Deutschen Reiches, Neue Zeit 14, I, S. 679, 681, 711. Der fanatische Haß des Demokraten zeigt sich in der Beurteilung Bismarcks. Engels gibt ihm die Titel: »Preußischer Krautjunker und deutscher Korpsbursche . . . Mann von großem praktischen Verstand und großer Schlauheit, ein geborener und geriebener Geschäftsmann . . . nie auch nur die Spur einer eigenen politischen Idee . . . Borniertheit« (a. a. O. S. 713).

ordinärsten Strebertum sind an seine Stelle getreten. Die offiziellen Vertreter dieser Wissenschaft sind die unverhüllten Ideologen der Bourgeoisie und des bestehenden Staates geworden — aber zu einer Zeit, wo beide im offenen Gegensatz stehen zur Arbeiterklasse[1]. Und nur bei der Arbeiterklasse besteht der deutsche theoretische Sinn unverkümmert fort. Hier ist er nicht auszurotten . . . Die deutsche Arbeiterbewegung ist die Erbin der deutschen klassischen Philosophie«[2].

Fünfzehntes Kapitel.

Die angewandte Theorie. Zweite Fortsetzung: Der Zukunftsstaat.

Wie auch immer Marx die Gestaltung im letzten Stadium des Kapitalismus sich gedacht haben mag — wir sahen, welch' streitende Tendenzen eine einheitliche Auffassung verhinderten — darin stimmen alle Ausführungen von ihm und Engels überein: Der Zukunftsstaat kommt schließlich mit der Notwendigkeit eines Naturgesetzes. »Das Kapitalverhältnis wird nicht aufgehoben, es wird vielmehr auf die Spitze getrieben. Aber auf der Spitze schlägt es um«[3]. »Das Kapitalmonopol wird zur Fessel der Produktionsweise, die mit und unter ihm aufgeblüht ist. Die Zentralisation der Produktionsmittel und die Vergesellschaftung der Arbeit erreichen einen Punkt, wo sie unverträglich werden mit ihrer kapitalistischen Hülle. Sie wird gesprengt. Die Stunde des kapitalistischen Privateigentums schlägt. Die Expropriateurs werden expropriiert. Die aus der kapitalistischen Produktionsweise hervorgehende kapitalistische Aneignungsweise, daher das kapitalistische Privateigentum, ist die erste Negation des individuellen auf eigene Arbeit gegründeten Privateigentums. Aber die kapitalistische Produktion erzeugt mit der Notwendigkeit eines Naturprozesses ihre eigene Negation. Es ist Negation der Negation Diese stellt nicht das Privateigentum wieder her, wohl aber das individuelle Eigentum auf Grundlage der Errungenschaft der kapitalistischen

[1] Man fragt sich erstaunt, ob denn nicht naturnotwendig die Wissenschaft ein Reflex des Kapitalismus ist; und wenn heute »unverhüllt«, ist dies nicht wenigstens aufrichtiger?

[2] Engels, L. Feuerbach S. 57 f.

[3] Engels, Antidühring S. 300. Unmittelbar vorher schildert Engels dagegen die Anpassungsform der zweiten Sozialtheorie bis zur Entwicklung des Staatseigentums. Wie kann man da zugleich behaupten, daß das Kapitalverhältnis »auf die Spitze getrieben wird«!

Ära: der Kooperation und des Gemeinbesitzes der Erde und der durch die Arbeit selbst produzierten Produktionsmittel«[1].

Da nun das Proletariat als Bedingung seiner Befreiung das Privateigentum aufhebt, so liegt in seiner Emanzipation eingeschlossen, daß die Klassengegensätze überhaupt schwinden. »Die Bedingung der Befreiung der arbeitenden Klasse ist die Abschaffung jeder Klasse, wie die Bedingung der Befreiung des dritten Standes, der bürgerlichen Ordnung, die Abschaffung aller Stände war. Die arbeitende Klasse wird im Laufe der Entwicklung an die Stelle der alten bürgerlichen Gesellschaft eine Assoziation setzen, welche die Klassen und ihren Gegensatz ausschließt«[2]. »Was den Kommunismus auszeichnet, ist nicht die Abschaffung des Eigentums überhaupt, sondern die Abschaffung des bürgerlichen Eigentums. Aber das moderne bürgerliche Privateigentum ist der letzte und vollendetste Ausdruck der Erzeugung und Aneignung der Produkte, die auf Klassengegensätzen, auf der Ausbeutung der Einen durch die Anderen beruhen. In diesem Sinne können die Kommunisten ihre Theorie in dem einen Ausdruck: Aufhebung des Privateigentums zusammenfassen«[3].

Während also einmal der Zukunftsstaat gefaßt wird als Negation der Negation des mittelalterlichen Privateigentums, tritt zugleich der universalhistorische Gesichtspunkt auf, den wir bereits in Kapitel XII betrachteten. Jetzt erscheint der künftige Kommunismus als Aufhebung jedes Privateigentums, aller Klassengegensätze und als Wiederherstellung des Urkommunismus. Die Produktionsmittel werden vergesellschaftet. Die bisherige Ideologie erlischt allmählich. »Sobald es keine Gesellschaftsklasse mehr in der Unterdrückung zu halten gibt, sobald mit der Klassenherrschaft und dem in der bisherigen Anarchie der Produktion begründeten Kampf ums Einzeldasein auch die daraus entspringenden Kollisionen und Exzesse beseitigt sind, gibt es nichts mehr zu reprimieren, das eine besondere Repressionsgewalt, einen Staat nötig machte. Der erste Akt, worin der Staat wirklich als Repräsentant der ganzen Gesellschaft auftritt — die Besitzergreifung der Produktionsmittel im Namen der Gesellschaft — ist zugleich sein letzter selbständiger Akt als Staat. Das Eingreifen einer Staatsgewalt in gesellschaftliche Verhältnisse wird auf einem Gebiet nach dem anderen überflüssig und schläft dann von selbst ein. An die Stellung der Regierung über Personen tritt die Verwaltung von Sachen und die Leitung von Produktionsprozessen. Der

[1] Marx, Kapital I, S. 428 f.

[2] Marx, Elend S. 163. Der Gedanke an eine erste widerspruchsfreie Epoche des Kapitalismus als Thesis ist hinter dem organischen Gesichtspunkt völlig verschwunden; vgl. S. 212.

[3] Kommunistisches Manifest S. 33.

Staat wird nicht abgeschafft, er stirbt ab. Hieran ist die Phrase vom ‚freien Volksstaat' zu messen, also sowohl nach ihrer zeitweiligen agitatorischen Berechtigung wie nach ihrer endgültigen wissenschaftlichen Unzulänglichkeit; hieran ebenfalls die Forderung der sogenannten Anarchisten, der Staat solle von heute auf morgen abgeschafft werden« [1]. Den Staat nennt Engels an anderer Stelle: »im besten Falle ein Übel, das dem im Kampf um die Klassenherrschaft siegreichen Proletariat vererbt wird, und dessen schlimmste Seiten es ebensowenig wie die Kommune umhin können wird, sofort möglichst zu beschneiden, bis ein in neuen freien Gesellschaftszuständen herangewachsenes Geschlecht imstande sein wird, den ganzen Staatsplunder von sich abzutun« [2].

»Es wird«, sagt zu diesem Punkte Marx, »keine eigentliche politische Gewalt mehr geben, weil gerade die politische Gewalt der offizielle Ausdruck des Klassengegensatzes innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft ist« [3]. »Die Gesellschaft, die die Produktion auf Grundlage freier und gleicher Assoziation der Produzenten neu organisiert, versetzt die ganze Staatsmaschine dahin, wohin sie dann gehören wird: ins Museum der Altertümer, neben das Spinnrad und die bronzene Axt« [4].

Es schwindet ferner die übrige Ideologie. Dies gilt besonders von der Religion, deren Kritik ja der Ausgangspunkt des Marxismus war. »Der religiöse Wiederschein der wirklichen Welt kann überhaupt nur verschwinden, sobald die Verhältnisse des praktischen Werkeltagslebens den Menschen tagtäglich durchsichtig vernünftige Beziehungen zueinander und zur Natur darstellen. Die Gestalt des gesellschaftlichen Lebensprozesses, d. h. des materiellen Produktionsprozesses, streift nur ihren mystischen Nebelschleier ab, sobald sie als Produkt frei vergesellschafteter Menschen unter deren bewußter, planmäßiger Kontrolle steht« [5]. »Wenn der Mensch also nicht mehr bloß denkt, sondern auch lenkt, dann erst verschwindet die letzte fremde Macht, die sich jetzt noch in der Religion wiederspiegelt« [6].

[1] Engels, Antidühring S. 302f.
[2] Engels, Neue Zeit 9, II, S. 41.
[3] Marx, Elend S. 163.
[4] Engels, Ursprung S. 182. Selbst wenn die Parallele der Staatsmaschine zur Axt und zum Spinnrad nur bildlich gemeint ist, wirkt doch in der Koordination Hegels substantielle Staatsauffassung in einer grobmaterialistischen, Form nach. Ähnlich läßt übrigens schon der »deutsche« Sozialismus den Staat untergehen. Vgl. Grün a. a. O. S. 311: »So wie die Arbeit ein Produkt des freien Menschen ist, gibt es keinen Staat mehr, denn der Mensch hat alsdann das Gesetz in sich zurückgenommen«.
[5] Marx, Kapital I, S. 46.
[6] Engels, Antidühring S. 344.

Sobald der Produktionsprozeß vergesellschaftet ist, wird die Produktivität, die bisher durch die kapitalistische Produktionsweise gefesselt wurde, ins Unermessene steigen. »Die Expansionskraft der Produktionsmittel sprengt die Bande, die ihr die kapitalistische Produktionsweise angelegt. Ihre Befreiung aus diesen Banden ist die einzige Vorbedingung einer ununterbrochenen stets rascher fortschreitenden Entwicklung der Produktivkräfte und damit einer praktisch schrankenlosen Steigerung der Produktion selbst. Damit nicht genug. Die gesellschaftliche Aneignung der Produktionsmittel beseitigt nicht nur die jetzt bestehende künstliche Hemmung der Produktion, sondern auch die positive Vergeudung und Verheerung von Produktivkräften und Produkten, die gegenwärtig die unvermeidliche Begleiterin der Produktion ist und ihren Höhepunkt in den Krisen erreicht. Sie setzt ferner eine Masse von Produktionsmitteln und Produkten für die Gesamtheit frei durch Beseitigung der blödsinnigen Luxusverschwendung der jetzt herrschenden Klassen und ihrer politischen Repräsentanten. Die Möglichkeit vermittels der gesellschaftlichen Produktion allen Gesellschaftsgliedern eine Existenz zu sichern, die nicht nur materiell vollkommen ausreichend ist und von Tag zu Tag reicher wird, sondern die ihnen auch die vollständige freie Ausbildung und Betätigung ihrer körperlichen und geistigen Anlagen garantiert, diese Möglichkeit ist jetzt zum erstenmal da, aber sie ist da«[1].

Allseitige Ausbildung ist also die Parole der Zukunft; aus der einmaligen Dialektik der Geschichte folgt der Individualismus, die Aufhebung der Arbeitsteilung, die ja nur bei unentwickelter Produktivität im Klassenstaate ihre Berechtigung hatte. Engels erzählt uns, »daß es einmal keine Karrenschieber und keine Architekten von Profession mehr geben soll und daß der Mann, der eine halbe Stunde lang als Architekt seine Anweisungen gegeben hat, auch eine Zeit lang die Karre schiebt, bis seine Tätigkeit als Architekt wieder in Anspruch genommen wird«. »Die von den Schranken der kapitalistischen Produktion befreite Gesellschaft . . . erzeugt ein Geschlecht von allseitig ausgebildeten Produzenten, die die wissenschaftlichen Grundlagen der gesamten industriellen Produktion verstehen und von denen jeder eine ganze Reihe von Produktionszweigen von Anfang bis zu Ende durchgemacht«[2].

---

[1] Engels, Antidühring S. 304 f.

[2] Engels, Antidühring S. 213, 320. Die Aufhebung der Arbeitsteilung ist eine Konsequenz aus den geschichtsphilosophischen Voraussetzungen, zugleich aber auch eine Anlehnung an Fourier, während Saint-Simon sich nach den auf dem Totenbett geäußerten Worten darauf beschränkte, »allen Menschen die freieste Entwicklung ihrer Anlagen zu ermöglichen« (Muckle, a. a. O. S. 115).

Selbst die Scheidung von Stadt und Land fällt. »Die Aufhebung des Gegensatzes von Stadt und Land ist hiernach nicht nur möglich. Sie ist eine direkte Notwendigkeit der industriellen Produktion selbst geworden, wie sie ebenfalls eine Notwendigkeit der Agrikulturproduktion und obendrein der öffentlichen Gesundheitspflege geworden ist. Nur durch Verschmelzung von Stadt und Land kann die heutige Luft-, Wasser- und Bodenvergiftung beseitigt, nur durch sie die jetzt in den Städten hinsiechenden Massen dahin gebracht werden, daß ihr Dünger zur Erzeugung von Pflanzen verwandt wird, statt zur Erzeugung von Krankheiten . . . Bismarck kann mit dem stolzen Bewußtsein in die Grube fahren, daß sein Lieblingswunsch sicher erfüllt wird: der Untergang der großen Städte« [1].

So gestalten sich die Verhältnisse für den einzelnen ausserordentlich günstig. Es kommt alles darauf an, den gesellschaftlichen Gesamtprozeß zu organisieren. Hierüber haben sich Marx und Engels begreiflicherweise wenig geäußert. Denn die Schwierigkeiten liegen hier auf praktischem Gebiete, und sie zu vernachlässigen entsprach der dialektischen Methode, die das Kommen des Zukunftsstaates als naturnotwendig behauptete; seine nähere Beschreibung mußte von diesem Standpunkte als ein unnützes und überflüssiges Unternehmen erscheinen. Seinem in den Erstlingsschriften niedergelegten Programm, durch die Kritik des Bestehenden die Elemente des Neuen freizusetzen, ist Marx stets treu geblieben.

Indessen wird uns doch der Grundriß, die ökonomische Struktur der künftigen Gesellschaft, einigermaßen angedeutet. Zunächst die schwierige Frage der Unterordnung zwischen gleichberechtigten Genossen und die des Arbeitsfleißes überhaupt. Marx löst dieses Problem sehr einfach. Er spricht von der Disziplin, die heute der Kapitalist über die kombinierten Arbeiter ausübt und fügt hinzu, sie werde »überflüssig in einem Gesellschaftszustand, wo die Arbeiter für ihre eigene Rechnung arbeiten, wie sie jetzt schon beim Stücklohn fast ganz überflüssig wird« [2]. Nicht dies kann die Meinung sein, daß der Arbeiter ein bestimmtes von ihm hergestelltes Produkt erhält, da ja doch der Arbeitsprozeß allgemein vergesellschaftet ist. Der Vergleich mit dem Stücklohn hinkt daher sehr; der Wille des Produzent gewordenen Arbeiters muß sich vielmehr darauf richten, das Gesamtprodukt der Gesellschaft möglichst zu steigern, um so eine möglichst hohe Quote für sich zu erlangen. Da ist Engels'

[1] Engels, a. a O. S. 319 f.
[2] Marx, Kapital III, 1, S. 57.

Hinweis viel einleuchtender, daß die Arbeit überhaupt eine Lust wird und Leiter und Karrenschieber sich jede halbe Stunde abwechseln; alsdann wird der Genosse sich allerdings für kurze Zeit unterordnen, um bald darauf selbst den Produktionsprozeß zu dirigieren. Vielfach ist die Ansicht verbreitet, als ob nach den Konsequenzen des Marxismus im Zukunftsstaat die Menschen selbst andere würden, daß sie, wie wohl sozialdemokratische Idealisten glauben, sich in Engel wandeln werden. Aber abgesehen von den Wirkungen, die die Aufhebung der Arbeitsteilung mit sich bringt, kann von einer solchen Meinung nicht die Rede sein. Die »allgemein menschliche Natur«, der ökonomische Egoismus als alleinige Realität bleibt. Es ist ganz verkehrt, wenn Stammler in seinem Dialog zwischen Bürger und Sozialisten diesen sagen läßt: »Ändert die soziale Umgebung, das milieu, und Ihr verändert mit einem Schlage . . . die Gewohnheiten, die Leidenschaften und die seelischen Empfindungen der Menschen«[1]. Aufgehoben werden nur die unheilvollen Folgen eines ungezügelten Egoismus, der in der Verfolgung seines Privatinteresses notwendig gegen das allgemeine Interesse verstößt. In diesem Sinne behauptet der Aufsatz über die Judenfrage, dessen psychologische Gedanken, wie wir sahen, später verallgemeinert wurden: »Eine Organisation der Gesellschaft, welche die Voraussetzungen des Schachers, also die Möglichkeit des Schachers aufhöbe, hätte den Juden unmöglich gemacht«[2]. Wie also einst der Liberalismus durch das System der freien Konkurrenz, so glaubt der Marxismus durch den Kommunismus die Identität des individuellen und sozialen Interesses herstellen zu können, die die Harmonie des Ganzen verbürgt. Deshalb sagt Marx auch, daß die künftige Psyche den Gegensatz zwischen Egoismus und Altruismus überwunden und aufgehoben hat. In der Schrift gegen Stirner heißt es: »Der Kommunismus ist deswegen unserem Heiligen rein unbegreiflich, weil die Kommunisten weder den Egoismus gegen die Aufopferung, noch die Aufopferung gegen den Egoismus geltend machen, und theoretisch diesen Gegensatz weder in jener gemütlichen noch in jener überschwenglichen ideologischen Form fassen, vielmehr seine materielle Geburtsstätte nachweisen, mit welcher er von selbst verschwindet«[3].

---

[1] Stammler, a. a. O. S. 52. Auch für Pannekoek ist der Egoismus ein Überbau über dem Kapitalismus. »Der Egoismus ist ein Trieb, der unter dem Kapitalismus oder, noch genauer gesagt, unter der ganzen Privatwirtschaft großgezogen worden ist . . . , Wir sagen, daß in der Zukunft in einer sozialistischen Gesellschaft dieser Trieb abnehmen und sogar verschwinden wird« (Ethik und Sozialismus S. 44 f.).

[2] Lit. Nachl. I, S. 426.

[3] Dokumente des Sozialismus IV, S. 215.

So die psychologischen Voraussetzungen, über denen sich als wichtiges und theoretisch höchst interessantes Problem die Organisation der Gesellschaft erhebt. Marx und Engels verwerfen das von ihnen als Utopie verspottete Arbeitsgeld. Hierdurch wollen sie sich von den anderen Sozialisten, insbesondere von Gray, Proudhon und Rodbertus unterscheiden. Dies war ein wesentlicher Punkt, den Marx an Proudhon tadelte; im »Elend der Philosophie« wendet er sich gegen ihn: »Wenn man also annimmt, daß alle Mitglieder der Gesellschaft selbständige Arbeiter sind, so ist ein Tausch gleicher Arbeitsstunden nur unter der Bedingung möglich, daß man von vornherein über die Stundenzahl übereinkommt, welche für die materielle Produktion notwendig ist. Aber eine solche Übereinkunft schließt den individuellen Tausch aus. . . . Im Prinzip gibt es keinen Austausch von Produktion, sondern einen Austausch von Arbeiten, die zur Produktion zusammenwirken. Die Art, wie die Produktivkräfte ausgetauscht werden, ist für die Art des Austausches der Produkte maßgebend. . . . So entspricht auch der individuelle Austausch einer bestimmten Produktionsweise, welche selbst wieder dem Klassengegensatz entspricht; somit kein individueller Austausch ohne Klassengegensatz«. Marx meint also, daß die Gesellschaft ursprünglich das Gesamtquantum der Produktion festlegt; es finden also keine individuellen Tauschakte statt und damit wird die Funktion des Geldes überflüssig. »Die erste Frage, welche er (Proudhon) sich hätte stellen sollen, wäre die, zu erfahren, warum man im Tauschverkehr, wie er sich heute ausgebildet hat, den Tauschwert sozusagen individualisieren mußte durch Schaffung eines besonderen Austauschmittels. Das Geld ist nicht eine Sache, sondern ein gesellschaftliches Verhältnis. . . . Er würde . . gefunden haben, daß dieses Verhältnis nur ein einzelnes Glied in der ganzen Verkettung der ökonomischen Verhältnisse und als solches aufs innigste mit ihr verbunden ist, und daß dieses Verhältnis ganz in dem selben Grade einer bestimmten Produktionsweise entspricht, wie der individuelle Austausch« [1].

In der gleichen Weise polemisiert Marx später gegen Gray: »Er bildet sich ein, die Waren könnten sich unmittelbar aufeinander als Produkte der gesellschaftlichen Arbeit beziehen. . . . Unterstellt Gray aber die in den Waren enthaltene Arbeitszeit als unmittelbar gesellschaftliche, so unterstellt er sie als gemeinschaftliche Arbeitszeit oder als Arbeitszeit direkt assoziierter Individuen. So könnte in der Tat eine spezifische Ware, wie Gold und Silber, den anderen Waren nicht als

[1] Marx, Elend S. 54—56, 58 f.

Inkarnation der allgemeinen Arbeit gegenübertreten, der Tauschwert würde nicht zum Preis, aber der Gebrauchswert würde sich auch nicht zum Tauschwert, das Produkt würde nicht zur Ware und so wäre die Grundlage der bürgerlichen Produktion selbst aufgehoben. Das ist aber keineswegs Grays Meinung, die Produkte sollen als Waren produziert, aber nicht als Waren ausgetauscht werden«. Das Arbeitsgeld nennt Marx deshalb »eine ökonomisch klingende Phrase für den frommen Wunsch, das Geld, mit dem Geld den Tauschwert, mit dem Tauschwert die Ware und mit der Ware die bürgerliche Form der Produktion loszuwerden. . . . Herrn Proudhon aber und seiner Schule blieb es vorbehalten, die Degradation des Geldes und die Himmelfahrt der Ware ernsthaft als Kern des Sozialismus zu predigen und damit den Sozialismus in ein elementares Mißverständnis über den notwendigen Zusammenhang zwischen Geld und Ware aufzulösen« [1]. Nicht also nur der Austausch-, vor allem muß der Produktionsprozeß selbst organisiert werden. Man sieht die nahe Beziehung zur Werttheorie. In der heutigen Gesellschaft, so hörten wir oben, setzt sich der Wert nicht rein durch, weil infolge der Anarchie der Produktion die den wirklichen Bedürfnissen der Gesellschaft entsprechende und allein maßgebende Arbeitszeit notwendig unbekannt bleiben muß. Will man also durch das Arbeitsgeld jedem ein seiner Arbeit entsprechendes Quantum an Konsumtion garantieren, so wird gerade der einzige Hebel ausgeschaltet, der heute wenigstens die Annäherung an den Wert ermöglicht, die freie Konkurrenz auf dem Markte. So wendet sich Engels gegen Rodbertus: »Nur vermittelst der Entwertung oder Überwertung der Produkte werden die einzelnen Warenproduzenten mit der Nase darauf gestoßen, was und wieviel davon die Gesellschaft braucht oder nicht braucht. Gerade diesen einzigen Regulator aber will die von Rodbertus mitvertretene Utopie abschaffen. Und wenn wir dann fragen, welche Garantie wir haben, daß von jedem Produkt die nötige Quantität und nicht mehr produziert wird, daß wir nicht an Korn und Fleisch Hunger leiden, während wir im Rübenzucker ersticken und im Kartoffelschnaps ersaufen, daß wir nicht Hosen genug haben, um unsere Blöße zu decken, während die Hosenknöpfe millionenweise umherwimmeln — so zeigt uns Rodbertus triumphierend seine famose Rechnung, wonach für jedes überflüssige Pfund Zucker, für jedes unverkaufte Faß Schnaps, für jeden unannähbaren Hosenknopf der richtige Schein ausgestellt worden ist, eine Rechnung, die genau aufgeht« [2].

---

[1] Marx. Zur Kritik der politischen Ökonomie S. 71—73.
[2] Engels, Vorwort zu Marx' Elend XVII.

Da mithin die Personen nicht mehr austauschen, so schwindet zu dem Vielen, wovon wir bereits hörten, die Ware. »Aller Mystizismus der Warenwelt, all der Zauber und Spuk, welcher Arbeitsprodukte auf Grundlage der Warenproduktion umnebelt, verschwindet daher sofort, sobald wir zu anderen Produktionsformen flüchten«[1]. Ja, der Tauschwert soll überhaupt aufhören. So spricht Marx in der eben zitierten Stelle davon, mit dem Geld den Tauschwert loszuwerden. Der Gebrauchswert ist schon in der heutigen Gesellschaft Voraussetzung, im Zukunftsstaat ist er, weil von vornherein mit den Bedürfnissen in Einklang gesetzt, seiner vollen Bestimmung sicher. In demselben Augenblicke, wo zum ersten Mal infolge der Übereinstimmung zwischen Produktion und Konsumtion der reine Wert an Stelle des Preises treten könnte, in diesem Augenblicke wird, insofern die Individuen nicht mehr austauschen, der Tauschwert überhaupt außer Kraft gesetzt. Er dient nur noch als oberstes Hilfsmittel der Organisation. Nur so ist es gemeint, wenn Marx sagt: »Es bleibt nach Aufhebung der kapitalistischen Produktionsweise, aber mit Beibehaltung gesellschaftlicher Produktion, die Wertbestimmung vorherrschend in dem Sinne, daß die Regelung der Arbeitszeit und die Verteilung der gesellschaftlichen Arbeit unter die verschiedenen Produktionsgruppen, endlich die Buchführung hierüber, wesentlicher denn je wird«[2]. In gleicher Weise spricht Engels von der höchst einfach gedachten Feststellung:

»Sobald die Gesellschaft sich in den Besitz der Produktionsmittel setzt und sie in unmittelbarer Vergesellschaftung zur Produktion verwendet, wird die Arbeit eines jeden, wie verschieden auch ihr spezifisch nützlicher Charakter sei, von vornherein und direkt gesellschaftliche Arbeit. Die in einem Produkt steckende Menge gesellschaftlicher Arbeit braucht dann nicht erst auf einem Umweg festgestellt zu werden, die tägliche Erfahrung zeigt direkt an, wieviel davon im Durchschnitt nötig ist. Die Gesellschaft kann einfach berechnen, wieviel Arbeitsstunden in einer Dampfmaschine, einem Hektoliter Weizen der letzten Ernte, in hundert Quadratmetern Tuch von bestimmter Qualität stecken. Es kann ihr also nicht einfallen, die in den Produkten niedergelegten Arbeitsquanta, die sie alsdann direkt und absolut kennt, noch fernerhin in einem nur relativen schwankenden unzulänglichen früher als Notbehelf unvermeidlichem Maß, in einem dritten Produkt auszudrücken und nicht in ihrem natürlichen, adäquaten absoluten Maß, der Zeit . . . . Die Gesellschaft schreibt also

[1] Marx, Kapital I, S. 42.
[2] Marx, Kapital III, 2, S. 388.

unter obigen Voraussetzungen den Produkten auch keine Werte zu. Sie wird die einfache Tatsache, daß die hundert Quadratmeter Tuch meinetwegen tausend Arbeitsstunden zu ihrer Produktion erfordert haben, nicht in der schielenden und sinnlosen Weise ausdrücken, sie seien tausend Arbeitsstunden wert. Allerdings wird auch die Gesellschaft wissen müssen, wieviel Arbeit jeder Gebrauchsgegenstand zu seiner Herstellung bedarf. Sie wird den Produktionsplan einzurichten haben nach den Produktionsmitteln, wozu besonders auch die Arbeitskräfte gehören. Die Nutzeffekte der verschiedenen Gebrauchsgegenstände, abgewogen untereinander und gegenüber den zu ihrer Herstellung nötigen Arbeitsmengen, werden den Plan schließlich bestimmen. Die Leute machen alles sehr einfach ab ohne Dazwischenkunft des vielberühmten Werts«. Und in einer Anmerkung fügt Engels hinzu, er habe schon 1844 in den Deutsch-Französischen Jahrbüchern ausgesprochen, »daß obige Abwägung von Nutzeffekt und Arbeitsaufwand bei der Entscheidung über die Produktion alles ist, was in einer kommunistischen Gesellschaft vom Wertbegriff der politischen Ökonomie übrig bleibt«[1]. Es kann sich diese Behauptung nur auf folgende Stelle beziehen: »Sobald dies (das Privateigentum) aufgehoben ist, kann von einem Tausch, wie er jetzt existiert, nicht mehr die Rede sein. Die praktische Anwendung des Wertbegriffes wird sich dann immer mehr auf die Entscheidung über die Produktion beschränken, und da ist seine eigentliche Sphäre«[2].

So ist also vom Standpunkt der einmaligen Dialektik der Wert als Tauschwert selbst dasjenige Glied, das den Urkommunismus negiert und nun negiert werden soll. Engels behauptet deshalb: »Die kapitalistische Produktionsform abschaffen wollen durch Herstellung des wahren Werts, heißt daher den Katholizismus abschaffen wollen durch die Herstellung des wahren Papstes oder einer Gesellschaft, in der die Produzenten endlich einmal ihr Produkt beherrschen, herstellen durch konsequente Durchführung einer ökonomischen Kategorie, die der umfassendste Ausdruck für die Knechtung der Produzenten durch ihr eigenes Produkt ist«[3].

Aus dieser gänzlichen Absage an den Tauschwert ergibt sich eine logische Konsequenz; indem Engels den Anteil an der Produktion und den an der Konsumtion völlig trennt — denn sonst müßte ja die geleistete Arbeitszeit wiederum maßgebend werden, was er ja gerade nicht will — darf er keinen anderen Maßstab der Verteilung kennen als den der Gleichheit. Ja, es ist ihm dies notwendig so selbstverständlich, daß er nur an

[1] Engels, Antidühring S. 335 f.
[2] Lit. Nachl. I, S. 441.
[3] Engels, Antidühring S. 336 ff.

einer Stelle von dem Verteilungsmodus der neuen Gesellschaft spricht. Er sagt: »Diese (die moderne Gleichheitsforderung) besteht vielmehr darin, aus jener gemeinschaftlichen Eigenschaft des Menschseins, jener Gleichheit der Menschen als Menschen den Anspruch auf gleiche politische resp. soziale Geltung aller Menschen oder doch wenigstens aller Bürger eines Staates oder aller Mitglieder einer Gesellschaft abzuleiten«[1]. Anders Marx, und es versteckt sich hier ein sehr tiefes Mißverhältnis. Wie für Engels die gleiche Konsumtion, so war für ihn die Verteilung nach der geleisteten Arbeit ein selbstverständliches Postulat. Marx teilte mit den gescholtenen Sozialisten die Ansicht, daß ein anderer Maßstab überhaupt nicht in Betracht kommen dürfe, und zwar rechnet er nach Arbeitszeiten. Daher heißt es im »Elend«: »Wenn man also annimmt, daß alle Mitglieder der Gesellschaft selbständige Arbeiter sind, so ist ein Tausch gleicher Arbeitsstunden nur unter der Bedingung möglich, daß man von vorneherein über die Stundenzahl übereinkommt, welche für die materielle Produktion notwendig ist«[2]. Marx will also zwar nicht den Tausch der Produkte als Waren, wohl aber den der Arbeitskräfte nach ihren Leistungen beibehalten. Daß aber derselbe Gedanke bleibend war, beweist eine Stelle im zweiten Bande des »Kapital«, wo Marx die verschiedenen Umschlagszeiten der Kapitalien erörtert. Hier sagt er: »Bei gesellschaftlicher ebenso wie bei kapitalistischer Produktion werden nach wie vor die Arbeiter in Geschäftszweigen von kürzeren Arbeitsperioden nur für kürzere Zeit Produkte entziehen, ohne Produkt wiederzugeben; während die Geschäftszweige mit langen Arbeitsperioden für längere Zeit fortwährend entziehen, bevor sie zurückgeben. Dieser Umstand also entspringt aus den sachlichen Bedingungen des betreffenden Arbeitsprozesses, nicht aus seiner gesellschaftlichen Form. Das Geldkapital fällt bei gesellschaftlicher Produktion fort. Die Gesellschaft verteilt Arbeitskraft und Produktionsmittel in die verschiedenen Geschäftszweige. Die Produzenten mögen meinetwegen papierne Anweisungen erhalten, wofür sie den gesellschaftlichen Konsumtionsvorräten ein ihrer Arbeitszeit entsprechendes Quantum entziehen. Diese Anweisungen sind kein Geld. Sie zirkulieren nicht«[3]. Marx gestattet also einen Tauschwertakt zwischen Individuen und Gesellschaft, nicht aber zwischen den Individuen. Der Mangel an Zirkulationsfähigkeit ist von großer Bedeutung. Denn dadurch wird verhindert, daß sich eine größere Summe der Anweisungen

[1] Engels, a. a. O. S. 100.
[2] Marx, Elend S. 54.
[3] Marx, Kapital II, S. 331.

in den Händen einzelner ansammelte, die Kapitalakkumulation also von neuem begönne.

In Marx liegt indes insofern eine große Annäherung an Engels' Gleichheitsbegriff, als er nicht den Arbeitsertrag, sondern die Arbeitszeit maßgebend sein läßt. Marx hat das Problem aber auch weiter fortgebildet. In einem Briefe aus dem Jahre 75, der unmittelbar vor dem Gothaer Parteitag geschrieben ist, also vor der Verschmelzung mit der Gruppe Lassalles, hat er sich folgendermaßen ausgesprochen — und diese höchst interessante Stelle ist ein Spiegelbild des Marxismus im kleinen. »Womit wir es zu tun haben, ist eine kommunistische Gesellschaft, nicht wie sie sich auf ihrer eigenen Grundlage entwickelt hat, sondern umgekehrt, wie sie eben aus der kapitalistischen Gesellschaft hervorgeht; die also in jeder Beziehung, ökonomisch, sittlich, geistig, noch behaftet ist mit den Muttermalen der alten Gesellschaft, aus deren Schoß sie herkommt. Demgemäß erhält der einzelne Produzent — nach den Abzügen — exakt zurück, was er ihr gibt. . . . Er erhält von der Gesellschaft einen Schein, daß er so und so viel Arbeit geliefert (nach Abzug seiner Arbeit für die gemeinschaftlichen Fonds) und zieht mit diesem Schein aus dem gesellschaftlichen Vorrat von Konsumtionsmitteln soviel heraus, als gleichviel Arbeit kostet. Dasselbe Quantum Arbeit, das er der Gesellschaft in einer Form gegeben hat, erhält er in der anderen zurück. Es herrscht hier offenbar dasselbe Prinzip, das den Warenaustausch regelt, soweit er Austausch gleichwertiger Waren ist.... Das gleiche Recht ist hier daher immer noch dem Prinzip nach — das bürgerliche Recht, obgleich Prinzip und Praxis sich nicht mehr in den Haaren liegen, während der Austausch von Äquivalenten beim Warenaustausch nur im Durchschnitt, nicht für den einzelnen Fall existiert. Trotz dieses Fortschrittes ist dieses gleiche Recht stets noch mit einer bürgerlichen Schranke behaftet. Das Recht der Produzenten ist ihren Arbeitslieferungen proportional; die Gleichheit besteht darin, daß an gleichem Maßstab, der Arbeit, gemessen wird. Der eine ist aber physisch und geistig dem andern überlegen, liefert also in derselben Zeit mehr Arbeit oder kann während mehr Zeit arbeiten; und die Arbeit, um als Maß zu dienen, muß der Ausdehnung oder der Intensität nach bestimmt werden, sonst hörte sie auf, Maßstab zu sein. Dies gleiche Recht ist ungleiches Recht für ungleiche Arbeit. Es erkennt keine Klassenunterschiede an, weil jeder nur Arbeiter ist wie der andere, aber es erkennt stillschweigend die ungleiche individuelle Begabung und daher Leistungsfähigkeit als natürliche Privilegien an. Es ist daher ein Recht der Ungleichheit seinem Inhalt nach wie alles Recht. Um alle diese Miß-

verständnisse zu vermeiden, müßte das Recht statt gleich ungleich sein. Aber diese Mißstände sind unvermeidlich in der ersten Phase der kommunistischen Gesellschaft, wie sie eben aus der kapitalistischen Gesellschaft nach langen Geburtswehen hervorgegangen ist. Das Recht kann nie höher sein als die ökonomische Gestaltung und die dadurch bedingte Kulturentwicklung der Gesellschaft. . . . In einer höheren Phase der kommunistischen Gesellschaft, nachdem die knechtende Unterordnung der Individuen unter die Teilung der Arbeit, damit auch der Gegensatz geistiger und körperlicher Arbeit verschwunden ist; nachdem die Arbeit nicht nur Mittel zum Leben, sondern selbst das erste Lebensbedürfnis geworden ist; nachdem mit der allseitigen Entwicklung der Individuen auch die Produktionskräfte gewachsen sind, und alle Springquellen des genossenschaftlichen Reichtums voller fließen — erst dann kann der enge bürgerliche Rechtshorizont ganz überschritten werden und die Gesellschaft auf ihre Fahnen schreiben: Jeder nach seinen Fähigkeiten, jedem nach seinen Bedürfnissen«[1].

Indem also Marx hier ähnlich wie Engels in dem zitierten Wort vom Schwinden des »Staatsplunders« eine erste und zweite Phase des Zukunftsstaates verkündet, erhalten wir für den reifen Zustand seltsamerweise zwei heterogene und doch als kongruent behauptete Verteilungsmaßstäbe. Was aber gemeint ist, ist folgendes. Ursprünglich wirkt das gleiche Recht, da die Individuen noch verschieden sind, ungerecht; denn — wie Marx auch hier als selbstverständlich festhält — die Gleichheit beschränkt sich darauf, jeden ausschließlich nach seinen »Arbeitslieferungen« auszulohnen. Da nun die Arbeit nur als genauer qualifizierte einen gültigen Maßstab bietet, so bewirken die »natürlichen Privilegien« der individuellen Leistungsfähigkeit große Differenzen des Anteils an der Konsumtion. Erst nachdem alle Schlacken aus dem Bourgeoisstaat abgefallen sind, dann ist die absolute Gleichheit, weil absolute Vollkommenheit verwirklicht, die die Bedürfnisse und Fähigkeiten allen in gleicher Weise zuweist. Nicht nur die soziale, sondern auch die psychische Ungleichheit der Menschen ist für Marx, wie er deutlich formuliert, eine »bürgerliche Schranke«. So vollendet sich die empiristische Begründung. Sobald die Menschen eine gewisse Zeit hindurch der gleichen Erfahrung ausgesetzt worden sind, wird ihre Individualität gleichmäßig und vollendet entwickelt. Wie zur Kritik der bisherigen Geschichte der deutsche Begriff der Selbstentfremdung mit dem französischen des

[1] Zur Kritik des sozialdemokratischen Programms. Aus dem Nachlaß von Karl Marx, Neue Zeit 9, I, S. 566 f.

Klassenkampfes sich verschmolz, so identifiziert sich als künftiges Ideal nach dem gleichen gallo-germanischen Prinzipe Feuerbachs das deutsche Selbstbewußtsein mit der französischen Gleichheit. In der Heiligen Familie ist die später vertiefte Synthese zuerst vollzogen: »Wenn Herr Edgar (Bauer) einen Augenblick die französische Gleichheit mit dem deutschen Selbstbewußtsein vergleicht, wird er finden, daß das letztere Prinzip deutsch, das heißt im abstrakten Denken ausdrückt, was das erstere französisch, das heißt in der Sprache der Politik und der denkenden Anschauung sagt. . . . Die Gleichheit ist der französische Ausdruck für die menschliche Wesenseinheit, für das Gattungsbewußtsein und Gattungsverhalten des Menschen, für die praktische Identität des Menschen mit dem Menschen d. h. also für die gesellschaftliche oder menschliche Beziehung des Menschen zum Menschen. Wie daher die destruktive Kritik in Deutschland, ehe sie in Feuerbach zur Anschauung des wirklichen Menschen fortgegangen war, alles Bestimmte und Bestehende durch das Prinzip des Selbstbewußtseins aufzulösen suchte, so die destruktive Kritik in Frankreich durch das Prinzip der Gleichheit«[1].

Ersichtlich hängt es mit dieser empiristischen Erkenntnis, in der Marx, wie wir in Kapitel IV sahen, an die Aufklärungsphilosophie anknüpft, zusammen, wenn im Gothaer Programm die für jeden gleichen »vernunftgemäßen Bedürfnisse« als Verteilungsmodus angeführt werden. Das Recht auf den vollen Arbeitsertrag, das das Eisenacher Programm (1869) gefordert hatte, wird damit verworfen. In diesem Punkte sowie auch in der in Gotha noch beibehaltenen Betonung der Produktivgenossenschaften, des ehernen Lohngesetzes hatte sich der Einfluß Lassalles gezeigt. Das Erfurter Programm (1891), in dem der Marxismus vollständig über die Richtung Lassalles gesiegt hatte, schweigt dagegen von dem Verteilungsmodus ganz. Es hat dies seinen Grund darin, daß inzwischen noch radikaler als im Jahre 65 die Ansicht durchgedrungen war, die Organisation der künftigen Gesellschaft gehe die Gegenwart nichts an[2]. Aber nach der Entwicklungsgeschichte des Marxismus dürfen allein die »vernunftgemäßen Bedürfnisse« in Betracht kommen.

So der Grundriß des Zukunftsstaates, der nur zu Unrecht den Namen »Staat« trägt. Vergleichen wir dieses Ideal in kurzem mit dem der bekämpften Gegner, so erhalten wir folgendes Bild. Gewiß haben sowohl Proudhon wie Rodbertus es versäumt, sich unzweideutig darüber auszusprechen, daß eine oberste Leitung Angebot und Nachfrage in Über-

[1] Lit. Nachl. II, S. 136.

[2] Daher merkwürdig ablehnend zu jeder positiven Bestimmung Kautsky, Das Erfurter Programm S. 153–60. Dagegen ist Bebel entschieden für die Gleichheit der Verteilung (Die Frau und der Sozialismus, 45. Aufl., S. 369).

einstimmung setzt und das Was der Produktion anordnet. Freilich geht Proudhon ja, wie wir früher sahen, von der Unordnung der Gegenwart aus, die durch die freie Konkurrenz erzeugt ist, um sie im konstituierten Wert zu beseitigen. Beständig spricht er von einer Organisation der Arbeit als seines »Glaubensbekenntnisses«[1]; und die Schwierigkeit, sie mit einem anarchischen Zustand, d. h. ohne staatliche Zentralgewalt herzustellen ist bei Marx und Engels nicht weniger vorhanden. Aber es entspricht seiner Abkehr vom Sozialismus, jeden Gedanken an eine Kontrolle, an eine Buchführung abzuweisen[2]. Anders Rodbertus, dessen Gedankenwelt sich ganz an das Vorbild des autoritären preußischen Staates anlehnt; er würde in der Festsetzung der Produktion keine Schwierigkeit gefunden haben. Allerdings ist ihm die theoretische Notwendigkeit zur Herstellung der Übereinstimmung, der Anordnung der Arbeitsarten also mit ihren Konsequenzen zum mindesten unklar geblieben[3]. Was nun das Arbeitsgeld anlangt, so ist Proudhons Mutualismus, der durch die Unentgeltlichkeit des Kredits jedem die Gelegenheit bieten soll, Kapitalist zu werden, eine völlige Utopie. Denn in der kapitalistischen Gesellschaft ist eine derartige Einrichtung unmöglich; es liegt eine Tragik darin, daß derjenige, der zuerst das Privateigentum als identisch mit den ökonomischen Verhältnissen erkannte, an die Möglichkeit glaubte, den Kredit unabhängig von seiner privatkapitalistischen Form zu gestalten. Zweitens würde aber gerade — die Verwirklichung des Planes vorausgesetzt — die Akkumulation der Billete, also des Kapitals, einen besonderen Aufschwung nehmen. Hier erwartete Proudhon durch den »konstituierten Wert« merkwürdigerweise die Herstellung der allgemeinen Gleichheit. Mit dieser Meinung: allgemeine Arbeit mit dem Resultate der Gleichheit ist er offenbar von dem größten Einfluß auf Marx' Verteilungsideal gewesen, das Proudhons unmittelbare Identität infolge des empiristischen Einschlags in eine historische Reihe auflöst. Aber die Mittel, die Proudhon vorschlägt, sind allzu unzulänglich. Wenn er aber deshalb von Marx als »Kleinbürger«[4] gescholten wird, so ist dieses Ur-

[1] Vgl. besonders Proudhon a. a. O. I, S. 59ff.; II, S. 363f.

[2] Vgl. Proudhons Verhöhnung des Sozialismus, a. a. O. II, S. 303ff.

[3] Vgl. Dietzel, Rodbertus II, S. 96—122; besonders S. 111.

[4] Marx, Elend S. 110. Im Kommunistischen Manifest wird Proudhons Philosophie de la misère als »Bourgoissozialismus« angeführt (S. 42). Es muß übrigens erwähnt werden, daß in der Verurteilung des Proudhonschen Planes bereits Grün vorangegangen ist. »Wenn der gesellschaftliche Mensch noch bezahlt werden muß . . ., so befinden wir uns trotz allen Protestes, trotz aller Anstrengung, noch in der Sphäre der bürgerlichen Welt . . . . . Kein Geld, kein Geld! Dieser höllische Angstruf bleibt in Proudhons Welt. Das kommt von der Lohnarbeit, vom Tauschwerte, von der Vereinzelung des Menschen« (a. a. O. S. 433, 436).

teil ungerecht. Proudhon war als philosophischer Dialektiker — wir sahen seinen maßgebenden Einfluß auf Marx — ebenso groß und großzügig, als er der praktischen Möglichkeit weltfremd gegenüber stand. Anders steht es dagegen mit dem Arbeitsgelde von Rodbertus. Zweifellos wollte er nur, daß der Arbeiter vermittels der bescheinigten Normalarbeitszeit Waren aus den Magazinen des Staates erhebt, nicht aber mit anderen Individuen selbst Tauschakte vollzieht[1]. Sein Arbeitsgeld unterscheidet sich in nichts von den Anweisungen, von denen Marx spricht. Und nur das terminologische Recht steht auf seiner Seite; denn es ist zweckmäßig, in dem Geld als Begriffsmerkmal die freie Zirkulation und den damit zusammenhängenden Eigenwert zu belassen.

Die größte Ähnlichkeit hat, worauf wir mit einem Worte hinweisen, der marxistische Zukunftsstaat mit dem Bild, das Bellamy in seinem »Rückblick aus dem Jahre 2000« ausmalt. Zunächst wird die Entwicklung zum Sozialismus rein evolutionistisch als Vollendung der Betriebskonzentration gezeichnet, neben der für Bellamy wie für Marx aber zugleich die Besitzakkumulation steht[2]. Auch die Grundprinzipien der Organisation selbst sind dieselben. Die Zentralgewalt bestimmt, was und wie produziert wird, die Wertbestimmung durch Arbeit gilt als oberstes Hilfsmittel der Organisation. Die Buchführung ist im Jahre 2000 allerdings, wie Marx prophezeit, wesentlicher denn je geworden. Es ist geradezu ungeheuerlich, was Bellamy nicht alles aufschreiben läßt. Ferner ist der Verteilungsmodus der Gleichheit derselbe, das Geld ist geschwunden, die Arbeitsteilung nahezu aufgehoben usw. Ein wichtiger Unterschied ist allerdings, daß nicht die Gleichheit verwirklicht wird,

---

[1] Vgl. Rodbertus, besonders Der Normalarbeitstag. Kleine Schriften, herausgegeben von Wirth 1890, S. 337—59.

[2] »Am Anfang des letzten Jahrhunderts«, sagt der Vertreter des Jahres 2000, Dr. Leete, »war der Entwicklungsprozeß durch die schließliche Konsolidierung des gesamten Kapitals der Nation vollendet. Industrie und Handel des Landes, nicht mehr durch eine Gruppe unverantwortlicher, aus Privatpersonen bestehender Kooperationen und Aufsichtsräte nach eigener Laune und für eigenen Nutzen geleitet, waren einem einzigen Aufsichtsrate, welcher das Volk repräsentierte, anvertraut, um im Interesse und zum Nutzen aller geregelt zu werden. Das heißt, die Nation organisierte sich zu dem einen großen Geschäftsverbande, in welchem alle anderen Verbände aufgingen; sie wurde der einzige Kapitalist an Stelle aller anderen Kapitalisten, der einzige Unternehmer, der letzte Monopolist, der alle früheren und kleineren Monopole verschlang, ein Monopolist, an dessen Gewinn und Ersparnis alle Bürger Teil hatten . . . . Es fand nicht die geringste Gewalttätigkeit statt. Der Wandel war längst vorausgesehen worden. Die öffentliche Meinung war dazu völlig reif geworden, und die ganze Masse des Volkes stand dahinter. Es war so wenig mehr möglich, ihm durch Gewalt wie durch Gründe Widerstand zu leisten« (Reclam S. 46 f.).

wie Marx meint, sondern, daß jedes Jahr die Rangordnung von neuem festgelegt wird, ohne daß aber deswegen der Anteil an der Konsumtion modifiziert wird.

Indessen besteht eine sehr wesentliche Differenz des Marxistischen gegen andere kommunistische Ideale. Wie ein Damoklesschwert hängt über ihm die Konsequenz der materialistischen Geschichtsauffassung. Das Selbstbewußtsein ist deswegen im Zukunftsstaat hergestellt, weil nun endlich wieder die Herrschaft über die Produktionsbedingungen gesichert ist und die Menschen eingesehen haben, daß nur die ökonomischen Verhältnisse die Geschichte ausmachen. Eben dieser Freiheitsbegriff folgt aus der einmaligen Dialektik der Geschichte: Die Arbeit kehrt aus ihrer Selbstentfremdung zurück; der Spuk schwindet; die ökonomischen Bedingungen sind zur Zufriedenheit aller klar und deutlich. In diesem Augenblicke des höchsten Triumphes aber erhebt sich drohend die Frage: wie steht es denn mit den Bewußtseinsformen des Zukunftsbürgers? Die Ideologie, so hörten wir, erlischt allmählich. Nicht nur der Widerspruch in der Ökonomie, Ware und Kapital, sondern auch Staat und Religion schwinden. Was aber Marx und Engels von ihnen sagen, das müßte folgerichtig durchgedacht von dem ganzen Überbau, also allen Geisteswissenschaften gelten. Wenn die Produktionsweise des materiellen Lebens den sozialen, politischen und geistigen Lebensprozeß überhaupt bestimmt und andererseits diese Grundlage deutlich erkannt ist, dann besteht ja gar kein Anlaß, Vorstellungen irgendwelcher Art überhaupt zu bilden; hatte man früher in Unkenntnis des wirklichen Prozesses »Ideologie«, so müßten nunmehr die Bewußtseinsformen überhaupt inhaltlos sein. Sowohl die empiristische Theorie, nach der die Vorstellungen Spiegelbilder unbekannter ökonomischer Naturgesetze sind, als die psychologische Theorie von der Ausschließlichkeit ökonomischer Bedürfnisse und Interessen verlangen diese Konsequenz. Im Zukunftsstaat wird es daher eine vollkommene Erkenntnis der Grundlage der Gesellschaft geben, im Gegensatz zu allen anderen Perioden, wo ihre Unkenntnis falschen und interessierten Reflex als Überbau erzeugt hatte. Aber hierauf und allenfalls ein immenses Glücksgefühl muß sich das Niveau der Genossen beschränken. Es bleiben nur noch die von Engels radikal und — willkürlich abgezweigten Naturwissenschaften, die die Technik weiter fortbilden. Fast merkt man ihm eine gewisse Verlegenheit an, wenn er in dem oben zitierten Wort, von allgemeinen Wendungen abgesehen, nichts weiter versprechen kann als die allseitige Ausbildung in den technologischen Grundlagen aller oder der meisten Produktionsprozesse — eine Aussicht, die auch wohl denjenigen schaudern macht, dessen Interesse

vorzugsweise technisch gerichtet ist. Wie aber Marx die Trennung in Natur- und Geistes- oder historische Wissenschaften niemals vornimmt, um der völligen Analogie zu Hegel nicht verlustig zu gehen, so hat er einmal offen die ganze Konsequenz seiner Geschichtsphilosophie gezogen und sich damit selbst verraten. »Alle Wissenschaft«, so sagt er gelegentlich in Parenthese, »wäre überflüssig, wenn die Erscheinungsform und das Wesen der Dinge unmittelbar zusammenfielen« [1]. Und dies soll doch offenbar im Zukunftsstaat der Fall sein.

So offenbart sich im Systeme des Marxismus dieselbe Verlegenheit, der Hegel begegnet war, indem er im Selbstbewußtsein das intellektuelle Endziel der Weltgeschichte erreicht sah und doch nicht verhindern konnte, daß sie ihren Fortgang nahm. Und nur dies ist der Unterschied: Hegel zeigt das Mißverhältnis offen, da ja in seiner Philosophie, in der Gegenwart also der Zweck erfüllt war, in dem die Entfremdung aufgehoben ist. Nur dadurch, daß Marx sein Ideal in die Zukunft projiziert, wird die gleiche Ratlosigkeit verdeckt. Und dasselbe gilt für Feuerbach, der auch hier in der empiristischen Wendung des Selbstbewußtseins das verbindende Mittelglied bleibt. Auch sein Ideal des vollkommenen Gattungsmenschen ist völlig leer, weil absolut bestimmungslos. Der Mensch, der alle Entfremdung abgelegt hat, hat zugleich alles und nichts. Solange wirkt Hegels Identifizierung der Logik und Metaphysik nach: an seinen Schülern rächt sich das logische Gesetz, daß das Umfangreichste zugleich das Inhaltsärmste ist. Wie für die Geschichte der Zivilisation die Individuen gefaßt werden als Vertreter eines begrifflich allgemeinen und so in die logische Ordnungsreihe der Arten und Gattungen gebracht werden, so müssen umgekehrt im Zukunftsstaat, weil in dem absolut Vollkommenen, alle Determinationen schwinden mit Ausnahme der absoluten Substanz selbst, der Produktionsverhältnisse. Es ist eine Selbstverurteilung, wenn Marx und Engels beide dem Satze Spinozas beipflichten: omnis determinatio est negatio.

---

[1] Marx, Kapital III, 2, S. 352. Vgl. auch Mehring (John Locke, Neue Zeit 23, I, S. 129): »Es hat keine Philosophie gegeben, solange es keine Klassengegensätze gab, und sobald die Klassengegensätze beseitigt sein werden, wird es keine Philosophie im historischen Sinne dieses Wortes mehr geben«. Die gleiche Konsequenz, wie sie Marx ausspricht, deutet auch Engels an, wenn er in seiner derben Weise sagt: »Die Geschichte der Wissenschaften ist die Geschichte der allmählichen Beseitigung dieses Blödsinns, resp. seiner Ersetzung durch neuen, aber immer weniger absurden Blödsinn«. (Aus dem Brief vom Jahre 1890. Zitiert bei Woltmann, a. a. O. S. 243.) Bis schließlich der »Blödsinn« ganz aufhört und das Niveau des urkommunistischen Barbaren wieder erreicht ist!

So führt das Ideal die ökonomische Geschichtsphilosophie selbst ad absurdum. Denn es versteht sich von selbst, daß Marx und Engels, obwohl Marx' zuletzt angeführte Worte ein offenes Zugeständnis enthalten, eine ganz andere Betätigung der Genossen, eine unendliche Harmonie überhaupt erwarteten. Drei Gesichtspunkte lassen sich unschwer feststellen, in denen sie auf Kosten der Folgerichtigkeit das Prinzip durchbrechen. Zunächst in bezug auf die Moral. Anstatt sie in ihrer bisherigen Funktion als Ideologie erlöschen zu lassen, behauptet Engels plötzlich: »Über die Klassenmoral sind wir noch nicht hinaus. Eine über den Klassengegensätzen und über der Erinnerung an sie stehende wirklich menschliche Moral wird erst möglich auf einer Gesellschaftsstufe, die den Klassengegensatz nicht nur überwunden, sondern auch für die Praxis des Lebens vergessen hat«[1]. Es gibt also eine Moral, die jenseits des Klassenkampfes steht, und bisher nur noch nicht befolgt sein soll.

Die zweite Inkonsequenz bezieht sich auf die Regelung der Sexualverhältnisse. Auch hier müßte die einseitige Arbeitsteilung der Monogamie verschwinden und der Allseitigkeit des Urkommunismus Platz machen. Das Kommunistische Manifest scheint allerdings diese Ansicht zu vertreten: »Die Kommunisten brauchen die Weibergemeinschaft nicht einzuführen, sie hat fast immer existiert . . . Die bürgerliche Ehe ist in Wirklichkeit die Gemeinschaft der Ehefrauen. Man könnte höchstens den Kommunisten vorwerfen, daß sie an Stelle einer heuchlerischen, versteckten eine offizielle offenherzige Weibergemeinschaft einführen wollten. Es versteht sich übrigens von selbst, daß mit Aufhebung der jetzigen Produktionsverhältnisse auch die aus ihnen hervorgehende Weibergemeinschaft, d. h. die offizielle und nicht offizielle Prostitution verschwindet«[2]. Es bleibt hier ganz unklar, wie die positive Gestaltung gedacht ist. Und dasselbe gilt für das »Kapital«, wo Marx ausführt: »So furchtbar und ekelhaft nun die Auflösung des alten Familienwesens innerhalb des kapitalistischen Systems erscheint, so schafft nichtsdestoweniger die große Industrie mit der entscheidenden Rolle, die sie den Weibern, jungen Personen und Kindern beiderlei Geschlechts in gesellschaftlich organisierten Produktionsprozessen jenseits der Sphäre des Hauswesens zuweist, die neue ökonomische Grundlage für eine höhere Form der Familie und des Verhältnisses beider Geschlechter. Es ist natürlich ebenso albern, die christlich-germanische Form der Familie für absolut zu halten,

[1] Engels, Antidühring S. 90.

[2] Kommunistisches Manifest S. 36. Vgl. auch über die Bourgeoisie Der heilige Max, Dokumente des Sozialismus III, S. 126 f.

als die altrömische Form, oder die altgriechische, die übrigens untereinander eine geschichtliche Entwicklungsreihe bilden« [1].

Engels hat sich dagegen später sehr energisch gegen die Weibergemeinschaft ausgesprochen. Aber er gesteht die logische Schwierigkeit seiner Mauserung ein. »Da nun die Monogamie aus ökonomischen Ursachen entstanden, wird sie verschwinden, wenn diese Ursachen verschwinden? Man könnte nicht mit Unrecht antworten: sie wird so wenig verschwinden, daß sie vielmehr erst vollauf verwirklicht werden wird. Denn mit der Verwandlung der Produktionsmittel in gesellschaftliches Eigentum verschwindet auch die Lohnarbeit, das Proletariat, also auch die Notwendigkeit für eine gewisse — statistisch berechenbare — Zahl von Frauen, sich für Geld preiszugeben. Die Prostitution verschwindet, die Monogamie, statt unterzugehen, wird endlich eine Wirklichkeit — auch für die Männer«. Der Begriffsphilosoph ist aber doch beunruhigt: »Haben wir nicht gesehen, daß in der modernen Welt Monogamie und Prostitution zwar Gegensätze, aber untrennbare Gegensätze, Pole desselben Gesellschaftszustandes sind? Kann die Prostitution verschwinden, ohne die Monogamie mit sich in den Abgrund zu ziehen? Hier tritt ein neues Moment in Wirksamkeit, ein Moment, das zur Zeit als die Monogamie sich ausbildete, höchstens im Keime bestand: die individuelle Geschlechtsliebe«. »Die volle Freiheit der Eheschließung kann also erst dann allgemein durchgeführt werden, wenn die Beseitigung der kapitalistischen Produktion und der durch sie geschaffenen Eigentumsverhältnisse alle die ökonomischen Nebenrücksichten entfernt hat, die jetzt noch einen so mächtigen Einfluß auf die Gattenwahl ausüben. Dann bleibt eben kein anderes Motiv mehr als die gegenseitige Zuneigung . . . Die auf Geschlechtsliebe begründete Ehe ist ihrer Natur nach Einzelehe . . . Was aber von der Monogamie ganz entschieden wegfallen wird, das sind alle die Charaktere, die ihr durch ihr Entstehen aus den Eigentumsverhältnissen aufgedrückt wurden, und diese sind erstens die Vorherrschaft des Mannes und zweitens die Unlösbarkeit. Die Vorherrschaft des Mannes in der Ehe ist einfach Folge seiner ökonomischen Vorherrschaft und fällt mit dieser von selbst. Die Unlösbarkeit der Ehe ist teils Folge der ökonomischen Lage, unter der die Monogamie entstand, teils Tradition aus der Zeit, wo der Zusammenhang dieser ökonomischen Lage mit der Monogamie noch nicht verstanden und religiös outriert wurde. Sie ist schon heute tausendfach durchbrochen. Ist nur die auf Liebe gegründete Ehe sittlich, so auch nur die, worin die Liebe

[1] Marx, Kapital I, S. 455.

fortbesteht . . . Was wir also heutzutage vermuten können über die Ordnung der Geschlechtsverhältnisse nach der bevorstehenden Wegfegung der kapitalistischen Produktion, ist vorwiegend negativer Art, beschränkt sich meist auf das, was wegfällt. Was aber wird hinzukommen? Das wird sich entscheiden, wenn ein neues Geschlecht herangewachsen sein wird . . . Wenn diese Leute da sind, werden sie sich den Teufel darum scheren, was man heute glaubt, das sie tun sollen«. »Die Befreiung der Frau wird erst möglich, sobald diese auf großem, gesellschaftlichem Maßstab an der Produktion sich beteiligen kann und die häusliche Arbeit sie nur noch in unbedeutendem Maß in Anspruch nimmt«. »Die Privathaushaltung verwandelt sich in eine gesellschaftliche Industrie. Die Pflege und Erziehung der Kinder wird öffentliche Angelegenheit; die Gesellschaft sorgt für alle Kinder gleichmäßig, seien sie eheliche oder uneheliche« [1].

Zu der Anerkennung einer selbständigen Moral und einer würdigen Monogamie tritt eine dritte Inkonsequenz. Der Zukunftsstaat sollte, so sahen wir in dem Kapitel über die einmalige Dialektik der Geschichte, deswegen den Sprung aus dem Reich der Notwendigkeit in das der Freiheit bedeuten, weil die Menschen den bewußten gesellschaftlichen Willen mit dem ökonomischen Gesetz verschmelzen. Aber neben diesem der Metaphysik entlehnten Begriff kennt Marx noch eine andere Idee der Freiheit: sie ist ihm zugleich nichts anderes als die Möglichkeit menschenwürdiger geistiger Betätigung für alle. Die ökonomische Grundlage, die doch allein bleiben darf, wird nun von ihm als Reich der Notwendigkeit bezeichnet, über dem sich der Selbstzweck erhebt, den er doch nicht anerkennen dürfte. Die Worte, die Marx findet, enthalten trotz oder vielmehr wegen der logischen Inkonsequenz vielleicht das Schönste, was er geschrieben hat: »Das Reich der Freiheit beginnt in der Tat erst da, wo das Arbeiten, das durch Not und äußere Zweckmäßigkeit bestimmt ist, aufhört, es liegt also der Natur der Sache nach jenseits der Sphäre der eigentlichen materiellen Produktion. Wie der Wilde mit der Natur ringen muß, um seine Bedürfnisse zu befriedigen, um sein Leben zu erhalten und zu reproduzieren, so muß es der Zivilisierte und muß es in allen Gesellschaftsformen und unter allen möglichen Produktionsweisen. Mit seiner Entwicklung erweitert sich das Reich der Naturnotwendigkeit, weil die Bedürfnisse; aber zugleich erweitern sich die Produktivkräfte, die diese befriedigen. Die Freiheit in diesem Gebiet kann nur darin bestehen, daß der vergesellschaftete Mensch, die assoziierten Produzenten

[1] Engels, Ursprung S. 64 f., 71—73, 168, 64.

diesen ihren Stoffwechsel mit der Natur rationell regeln, unter ihre gemeinschaftliche Kontrolle bringen, statt von ihm als von einer blinden Macht beherrscht zu werden; ihn mit dem geringsten Kraftaufwand und unter den ihrer menschlichen Natur würdigsten und adäquatesten Bedingungen vollziehen. Aber es bleibt dies immer ein Reich der Notwendigkeit. Jenseits desselben beginnt die menschliche Kraftentwicklung, die sich als Selbstzweck gilt, das wahre Reich der Freiheit, das aber nur auf jenem Reiche der Notwendigkeit als seiner Basis aufblühen kann. Die Verkürzung des Arbeitstages ist die Grundbedingung«[1]. —

So bricht die materialistische Geschichtsphilosophie, in dreifacher Weise von ihren Urhebern selbst verurteilt, zusammen. Die modern individualistischen Elemente bei Hegel: die Selbstbestimmung des einzelnen und die Freiheit aller, suchte Marx wie schon Feuerbachs Ideal des vollkommen Gattungsmenschen mit seinem zweiten wesentlichen Endziel der Geschichte, dem Selbstbewußtsein zu vereinigen. In der Überspannung des Individualismus muß er entgegen dem französischen, aber mit dem verhaßten deutschen Sozialismus[2] alle Bestimmtheit verwerfen. Um aber der Hohlheit der materialistischen Idee und dem Konflikt zu entgehen, den der gewollte Persönlichkeitsinhalt mit der logischen Konsequenz auszufechten hat, wird die Grundanschauung selbst verleugnet.

Doch streitet der Individualismus außerdem noch gegen ein letztes Ziel, das Hegel der Geschichte gestellt hatte. Der Sozialismus ist die praktische Konsequenz der von den deutschen Metaphysikern und den französischen Soziologen gleichzeitig ausgebildeten organischen Geschichtsauffassung. Dietzel meint: »Oft ist gesagt, es müsse die Staatsphilosophie Schellings und Hegels im Sozialismus münden; Rodbertus ist dieser Sozialist der organischen Staatsidee«[3]. Aber auch Marx ist ursprünglich von der Absicht ausgegangen, den organischen Zusammenhang der Menschen in die

---

[1] Marx, Kapital III, 2, S. 355. Auch dieser Gedanke findet sich bei Bellamy. »Wir sehen sie (die materielle Arbeit)«, sagt Dr. Leete, »als eine durch die Notwendigkeit uns auferlegte Pflicht an, von der wir erst frei sein müssen, wenn wir uns voll und ganz der höheren Betätigung unserer Kräfte, den geistigen und seelischen Genüssen und Bestrebungen hingeben können, welche allein das wahre Leben ausmachen« (a. a. O. S. 158). Ebenso Kautsky, Das Erfurter Programm S. 175.

[2] Vgl. den unbestimmten Charakter, in dem Grün (a. a. O. S. 116) aus Hegel »Die absolute Idee der freien Gesellschaft« ableitet.

[3] Dietzel, Rodbertus II, S. 36. Über das von Dietzel unterschiedene Individual- und Sozialprinzip vgl. Kap. XXII § 3.

praktische Wirklichkeit umzusetzen; nur hat er den metaphysischen Rahmen fallen gelassen, an Stelle Gottes mit Feuerbach den Menschen gesetzt. Wie wir in den einleitenden Kapiteln sahen, wollte er ursprünglich die Philosophie, dann die Religion, speziell das Christentum und zuletzt im Anschluß an Proudhon die Gerechtigkeit verwirklichen, um so das Absolute durch Umsetzung in die Tat aufzuheben und loszuwerden[1]. Wir werden im kritischen Teil genauer sehen, wie deutlich hinter der naturwissenschaftlichen Methode das schon einmal von uns (s. S. 230) gefundene Prinzip der immanenten Teleologie erhalten geblieben ist. (Kap. XIX). In die gleiche Richtung war aber Marx durch den französischen Positivismus gedrängt worden, der durch Schaffung eines neuen organischen Zusammenhangs der modernen Anarchie ein Ende machen will. Dieser Grundgedanke des Saint-Simonismus birgt die deutlichste Parallele zu der deutschen Entwicklung bei Fichte, Schelling und Hegel. Dem Individualismus, der als Fortsetzung des Liberalismus zum Kommunismus führt, tritt die Unterordnung unter den durch ein Priesterregiment ausgeübten Sozialwillen entgegen. Das Zukunftsideal bei Saint-Simon, Comte, Bazard und Enfantin verleugnet nicht die Ähnlichkeit mit dem Vernunft- oder — Polizeistaat der deutschen Metaphysiker. Der marxistische Zukunftsstaat vereinigt in schroffer Form beide Momente: den radikalen Individualismus und die Allmacht der Zentralgewalt, die Regulierung des gesamten Gemeinschaftslebens[2]. Leise klingt so das Postulat mit, daß jenes Ziel nicht nur das oberste Recht, sondern zugleich die oberste Pflicht des Menschen einschließt. Das antike Staatsideal wirkt auch hier zuletzt maßgebend — neben dem Anspruch auf »Berechtigung des Genusses«.

Daß freilich Marx und Engels diese Differenzen nicht merken, vielmehr Anarchisten sein wollen, hat einen Grund, der ihre metaphysische Abstammung nur bestätigt. An die Vereinbarkeit des sozia-

[1] Ursprünglich muß also gleichfalls das Ideelle als verwirklicht schwinden. Später werden hieraus die falschen Spiegelbilder der ökonomischen Naturgesetze. Beide Meinungen sind in der »Judenfrage« vereint, wenn Marx in charakteristischer Ausprägung seines Empirismus dem Juden prophezeit, die Verwirklichung der Religion habe zur Folge: »Sein religiöses Bewußtsein würde wie ein fader Dunst in der wirklichen Lebensluft der Gesellschaft sich auflösen« (Lit. Nachl. I, S. 426).

[2] Erdmann hat richtig den Zusammenhang des Hegelschen Polizeistaates mit dem Zukunftsstaate gesehen (a. a. O. S. 51). Der Gedanke ist nur noch viel allgemeiner zu verstehen. Marianne Weber (Fichtes Sozialismus und sein Verhältnis zur Marxschen Doktrin, Abhandlung der Badischen Hochschulen 1900) läßt leider die Beziehung von Fichte über Hegel zu Marx außer Acht und begnügt sich daher im wesentlichen damit, den ethischen und utopischen Charakter in dem Sozialismus beider gegenüberzustellen.

listischen Wirtschaftssystems mit der Staatslosigkeit zu glauben, ja hierin gar kein Problem zu sehen, — dies vermag nur derjenige, der das organische Band der Gesellschaft als ein Natürlich-Wirkliches, als einen selbsttätigen Eigenmechanismus behauptet. Die metaphysische Notwendigkeit der Idee ist zum Naturgesetz geworden; aber in der durch es geschaffenen freien Vergesellschaftung unmittelbarer Produzenten, in der der »Staatsplunder« abgestorben ist, lebt weiter der Glaube an den Gang Gottes in der Geschichte, an eine substanzielle Macht, die unabhängig von der Willkür der einzelnen ein freies Zusammenhalten verbürgt und von selbst ein ideales Ziel verwirklicht. Diese pantheistische und panlogistische Grundstimmung, die den Anklang an den Begriffsrealismus Hegels deutlich verrät, läuft gleichfalls dem Optimismus der französischen Geschichtsphilosophen parallel, — insonderheit Fouriers Reihenharmonie, deren mathematischer Charakter sich uns früher als eine Erneuerung des liberalen Optimismus erwiesen hat. Sie identifiziert sich mit der deutschen Dialektik durch Proudhon, der weiß (a. a. O. II S. 89): »Die Dialektik ist eigentlich der Fortschritt des Geistes von einer Idee zur andern durch eine höhere Idee hindurch, sie ist eine Reihe (une série)«. Auch hier bedeutet der Marxismus eine Synthese aus den Strömungen beider Länder. In dem mangelhaften Blickpunkte für die psychologischen und sachlichen Schwierigkeiten seiner organisatorischen Idee ist er dem Saint-Simonismus noch mehr verwandt als der deutschen Philosophie, die wenigstens die Omnipotenz der vom Sozialismus gehaßten Staatsgewalt zugesteht.

Die drei Ziele der Weltgeschichte, die gesondert im Systeme Hegels liegen, ohne daß er den Versuch ihrer Verknüpfung gemacht hätte: das Selbstbewußtsein, die Freiheit aller und der organische Polizeistaat — sie sind im Zukunftsideale des Marxismus vereint und zeigen nun offen ihre Unverträglichkeit.

Dritter Teil.

Kritik des Marxismus.

Sechzehntes Kapitel.

Die logischen und metaphysischen Voraussetzungen.

Wir haben einen langen Weg zurückgelegt. Und nicht nur haben wir die systematischen Grundlagen des Marxismus in ihrem Gesamtzusammenhange kennen gelernt; vielerorts bot sich bereits Gelegenheit, die Problemstellungen und Problemlösungen in eine historische Einordordnung zu bringen und zugleich eine kritische Stellungnahme anzudeuten. Nach seiner historischen Genesis erschien das System des dialektischen Materialismus als ein Lebensstrom, gespeist aus zwei heterogenen Quellen: es verbindet die spekulative Form der deutschen Philosophie mit dem materialistisch-ökonomischen Inhalt der klassischen und sozialistischen Ökonomik. Und wir sahen bereits, daß diese Verknüpfung nicht vollständig gelungen ist. In einer ganzen Reihe von Punkten ergab sich ein Selbstwiderspruch, der seinen Grund eben in den verschiedenen Kausalketten der Entwicklungsbedingungen hat. Bevor wir in die eigentliche sachliche Kritik eingehen, fassen wir diese offenen Lücken kurz zusammen.

1. Die dialektische Methode fanden wir insofern selbst verlassen, als aus der Notwendigkeit der Polemik heraus die dialektische Logik trotz der Koordination des Denkens verleugnet wurde. 2. Da Hegels Stufenfolge der Natur und Geschichte nicht beibehalten werden kann, so schweben die Naturwissenschaften in der Luft. 3. Die zwei Motivreihen, die zur materialistischen Geschichtsauffassung führen: die empiristische Reaktion gegen den spekulativen Idealismus und die französische Klassenkampftheorie konnten deswegen nicht zur Einheit verschmolzen werden, weil in dem einen Fall die Idee als allen gemeinsames Spiegelbild ökonomischer Naturgesetze, in dem anderen als spezielles Klasseninteresse bestimmt wird. Hieraus ergab sich die Unsicherheit inbezug auf den Wirklichkeits-

gehalt des Überbaus, der besonders in der Auffassung der Religion zum Vorschein kommt. 4. Dieser Zwiespalt wird bis zur völligen Aufhebung des materialistischen Grundgedankens dadurch verschärft, daß neben dem abstrakten Wertbegriff das Konkretum der Gesellschaft steht, deren Vorstellungsweise eigentümliche Gebilde erzeugt. Der Dualismus kann nicht durch die intellektuelle Anschauung überwunden werden. 5. Aber auch das ökonomische Prinzip selbst erleidet Schiffbruch, indem seinem Leitfaden der empirisch-induktive Inhalt des Mehrwerts gegenübertritt und so Hegels Identität von Form und Inhalt zerbricht. 6. Die drei verschiedenen Sozialtheorien, die zur Kritik des Kapitalismus verwandt werden, spiegeln die möglichen z. T. sich widersprechenden Formen der dialektischen Methode wieder. 7. Die einmalige Dialektik streitet gegen die wiederholten dialektischen Wendungen der Geschichte. 8. Die Konsequenzen, die sich aus dem ökonomischen Monismus für die Gestaltung des Zukunftsstaates ergeben, werden in dreifacher Weise durchbrochen.

So zeigt das System des Marxismus acht Mängel, die der Verbindung spekulativer und empirischer Gedankengänge geschuldet sind. Indes ist damit über seinen Geltungsbereich noch nichts ausgemacht. Indem wir nunmehr zu einer kritischen Stellungnahme übergehen, wird nicht weiter unsere wesentliche Aufgabe die sein, den Marxismus als eine historische Synthese zu erkennen; die Kenntnis der historischen Fäden gilt von nun an als bloßes Mittel zu einer sachlichen Würdigung, die in erster Linie nicht zerstören, sondern den bleibenden Wahrheitsgehalt des Systems herausschälen will. Der in der Darstellung zurückgelegte Weg ist noch einmal zu gehen, um, bei den allgemeinsten Voraussetzungen beginnend, zum Einzelnen herabzusteigen.

Das System des dialektischen Materialismus kennt drei Gebiete: das Denken, die Natur und die Geschichte, von denen das Denken bisweilen ausgelassen wird. In allen drei Reichen gibt es eine Materie: den Begriff, das Atom und die »Materie des sozialen Lebens«, die Wirtschaft. Das alle bewegende dialektische Gesetz ist später zu betrachten. Hier handelt es sich zunächst um die Materie des Denkens und der Natur, an deren Kritik die der sozialen Statik anzuknüpfen sein wird. Zu diesem Zwecke ist ein ganz kurzer Rückblick auf die Geschichte der Philosophie notwendig.

Es scheint ein Gesetz der menschlichen Geistesentwicklung zu sein, daß die unreflektierte Unmittelbarkeit und Unwissenschaftlichkeit nur überwunden wird, indem der Geist sich zunächst auf das objektiv ferner Liegende wirft. Es ist gerade umgekehrt, als Aristoteles gelehrt hat: das Allgemeine ist historisch-psychologisch genommen nicht das ὕστερον, sondern das πρότερον πρὸς ἡμᾶς. Die platonisch-aristotelische Begriffsphilosophie, deren System auf der Sokratischen Definition des Wissens als Begriffsbestimmung beruht, legte für länger als ein Jahrtausend eine allgemeine Enge des geistigen Horizontes fest, die bewirkt, daß der Geist das Einzelne und seine Gesetze und damit den selbstgewissen Inhalt des Wirklichen vergaß und in seinen eigenen Produkten, den Begriffen, das Wesen der Welt zu erkennen glaubte. Als aber zu Beginn der Neuzeit die lebendigeren Schwingungen des nach Erkenntnisinhalt dürstenden Geistes gegen den scholastischen Formalismus Front liefen, da war es ein Erbstück aus jener Tradition, die die Absicht vereitelte. Die mathematische als universelle Methode fesselte von neuem und im Spinozismus erreicht diese Gedankenbewegung ihren Höhepunkt; ihm ist das Allgemeinste die alleinige Substanz, er lehrt, daß aliquid sequitur ex sua definitione. Inzwischen war aber Locke mit der Zerstörung des Substanzbegriffes in ein I know not what bahnbrechend vorangegangen, und bald folgte die weltgeschichtliche Wendung des menschlichen Geistes: die Auflösung der überlieferten Kausallehre durch Hume und Kant. Und jetzt endlich dehnte und reckte sich die Vernunft zu mächtigem Flügelschlage: in Mills Theorie der Induktion ist zuerst mit klarem Bewußtsein formuliert, daß es gilt, die unendliche Fülle der empirischen Wirklichkeit zu begreifen in einer Logik nicht des Schließens, sondern des Suchens. Die Aristotelische Metaphysik und Logik hat das gleiche Schicksal erreicht. Wir stehen aber heute vor einer neuen Begriffslehre. Erdmann sucht »die Aussagen aller Art über die Gegenstände des Denkens von diesen selbst so reinlich zu trennen wie die Übergangsformen zwischen beiden gestatten. So tritt eine logische Analyse der hauptsächlichen Arten der Gegenstände des Denkens an die Stelle der herkömmlichen Lehre vom Begriff. Die Lehre vom Begriff gehört in die logische Methodenlehre; sie hat zu zeigen, wie die Gegenstände des Denkens durch allgemeingültige Bestimmung ihres Inhalts und Umfangs zu Bestandteilen des formulierten Denkens werden« [1]. »Der Auflösung des Dinges in die notwendigen Beziehungen, in denen seine Eigenschaften zu einander stehen, entspricht die Auflösung des Begriffs in Ur-

[1] Erdmann, Logik I, 2. Aufl., VIII.

teile« [1]. Zugleich hat sich ein zweiter Wechsel vollzogen, der sogar im Gegensatz zu der eben berührten Begriffslehre zu einem festen Bestande der philosophischen Erkenntnis geworden ist. Der Rationalismus mit seiner Annahme, daß der Mensch ohne weiteres imstande sei, ein adäquates Bild des an sich Seienden zu erzeugen, ist endgültig abgetan und gerade die Empiristen gehen heute in der Erkenntnistheorie am weitesten, bis zum Konszientialismus fort. Humes psychologische Analyse und Kants produktives Ich, das die Gegenstände der Erkenntnis nach seinen Bedingungen formt, sind die Vorbilder geworden, als deren Modifikation sich die Erkenntniswissenschaft der Gegenwart darstellt. Die Bildertheorie ist gefallen; eine Erkenntnis, bei der nicht der Erkennende als ein Faktor mitbeteiligt ist, gilt uns heute als eine contradictio in adiecto.

In diesem Zusammenhang stellt sich die nachkantische Spekulation als eine rückläufige Bewegung dar. Und doch ist auch hier eine wesentliche Verschiebung eingetreten. Jetzt handelt es sich nicht mehr um eine selbstverständlich hingenommene Identität der Erkenntnis mit ihrem Gegenstande, sondern um die intuitiv geschaute Identität des Erkennenden mit dem Wesen des Erkannten. Die Vergeistigung der Natur in Hegels System, das sich selbst mystisch nannte, ist der Schlußpunkt der Metaphysik. Hegel gebührt das nicht abzuschätzende Verdienst, die Verwandlung der erkenntnistheoretischen Resignation in Skeptizismus verhindert zu haben; sein Gedanke, daß die Wirklichkeit Vernunft ist, daß unser Geist zu ihrem Wesen eine Beziehung hat jenseits der naturwissenschaftlichen Weltanschauung, diese Überzeugung, die sich — bei Lichte besehen — selbst nicht einmal für Wissenschaft ausgab, wird als regulative Idee, als Ahnung einer unfaßlichen Einheit im unwissenschaftlichen Denken und zuletzt im religiösen Bewußtsein fortleben.

Indem nun Hegel die Wirklichkeit als Begriffssystem auffaßte, bildete er doch kraft eben dieser Bestimmung zwei Gedankenreihen aus,

[1] Rickert, Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung S. 99. Seltsam, daß Rickert sich über die Vernachlässigung des Begriffs, insbesondere bei Erdmann (S. 26) beklagt, als ob seine Abhandlung anders als eine methodologische möglich wäre. Vgl. auch in demselben Sinne Dietzel, der an Stelle der Grundbegriffe oder des Definitionenkatalogs ein Kapitel von den Grundtatsachen setzen will (Theoretische Sozialökonomik in Wagners Lehr- und Handbuch der politischen Ökonomie II, 1, S. 149). Ferner von juristischer Seite Bergbohm: »Keiner bestreitet, daß die Begriffe selbst schon Niederschläge von Urteilen sind« (Jurisprudenz und Rechtsphilosophie I, S. 80 Anm.). Dagegen sieht Wundt noch die Aufgabe der abstrakten Wirtschaftstheorie »in der exakten Bestimmung der Wirtschaftsbegriffe in ihren wechselseitigen Beziehungen« (Logik III, S. 554, 3. Aufl.).

die über den Dogmatismus hinaus einen bleibenden Gehalt, eine schöpferisch moderne Weltanschauung bedeuten. Bis auf Kant war alle Philosophie Erkenntnis der Natur; erst die idealistischen Metaphysiker seit Kant bildeten eine neue Disziplin, die Erkenntnis der Geschichte als des Geisteslebens aus. Das zweite aber ist dies: Hegels Meinung, daß das Wesen des Begriffs sein Übergang zu einem anderen sei, stellt ihn zu Kant in demselben Sinne, in dem sich die Kant-Laplacesche Wirbeltheorie zu Kopernikus verhält. Kopernikus und Kant, sein bewußter Nachfolger, deuten beide vom Subjekt. In Hegel vollendet sich das Fließen des nunmehr vergeistigten Weltbildes, indem er Natur und Geschichte in sinnvolle Prozesse auflöste. Hierdurch wurde er, obwohl, wie wir noch sehen werden, seine Dialektik eine andere Richtung nimmt, der Vater des modernen Entwicklungsgedankens.

Wir kehren zu Marx und Engels zurück. Es kann nicht Wunder nehmen, daß Engels die überlieferte Lehre vom Begriff akzeptiert. Doch ist dies keineswegs, wie es zuerst scheinen könnte, eine gleichgültige Bestimmung. Denn da zugleich die Identitätsphilosophie Hegels — nur in materialistischer Umkippung — erhalten bleibt, so blieb auch die Identifizierung des Logischen und Metaphysischen, und es wurde so trotz des Kampfes gegen die spekulative Abstraktionstheorie ein Begriffsrealismus der Geschichtsauffassung möglich, der mit der Begriffslehre selbst fällt. Inwiefern er Voraussetzung der dialektischen Methode ist und damit die Bewegungsgesetze des Marxismus von seiner Geltung abhängig werden, wird später (Kap. XIX) zu betrachten sein. Hierin liegt zugleich der Grund, daß die beiden Freunde, obwohl sie in ihren programmatischen Äußerungen den Empirismus mit alleinigem Nachdruck betonen und wir oben (Kap. VII) die wahre Meinung erst mühsam herausschälen mußten, doch für eine Theorie der Induktion kein Verständnis zeigen.

Wir prüfen nunmehr den rationalen und materialistischen Gehalt selbst. Schon oben wiesen wir die fast komische Begründung zurück, die Engels in der Berufung auf das Experiment und die Industrie, in der Übereinstimmung unserer Erwartungen mit dem Naturverlauf gefunden haben will. Als ob nicht gerade deswegen unsere Vorstellungen mit dem »Naturverlauf« übereinstimmen müßten, weil dieser zunächst nichts anderes als ein Vorstellungsverlauf ist. Engels vermochte nicht sich eine Erscheinungsreihe zu denken, deren Geltung über die Willkür des individuellen Subjekts hinausgeht. Er sieht mit den Augen der metaphysischen Reaktion und unterliegt gleich ihr dem Mißverständnis, gegen das Kant sich gewehrt hatte, Erscheinung sei nicht Schein. Der

synonyme Gebrauch dieser beiden Wörter tritt in manchen Wendungen des »Kapital« zutage; die historisch gewordene Identitätsphilosophie verurteilt jetzt die empirische Realität und will nur noch das reine Phänomen. Tiefer als die angebliche Widerlegung der »Schrullen« durch die Fortschritte der Naturwissenschaft geht ein Argument aus dem speziellen Inhalte der Identitätsphilosophie, dem Materialismus. Die Bildertheorie wurde, so sahen wir vorhin, in der Spekulation dahin vertieft, daß das Denken dem Sein gleich sei infolge der Identität des Erkennenden mit dem Erkannten. In derselben Weise geht Engels' Beweisführung, die Erzeugnisse des menschlichen Hirns müßten dem Naturzusammenhang entsprechen, weil sie selbst Naturprodukte seien. Wenn er Hegels Meinung, wir könnten die Welt erkennen, da sie Gedankeninhalt ist, einen Zirkel nennt — »es leuchtet ein, daß hier das zu Beweisende im Stillen schon in der Voraussetzung enthalten ist«[1] — so droht er selbst diesem Fehlschluß zu verfallen. Zum zweiten Male ergibt sich, daß das Fehlen der intellektuellen Anschauung, mittels derer Hegel über jenen Zirkel hinwegzukommen glauben durfte, im materialistischen System eine Lücke läßt: Daß Denken und Sein gleiche materielle Wirklichkeit seien, setzt gleichfalls die alsdann gefolgerte adäquate Erkenntnis voraus.

Indessen brauchen wir uns mit der Kritik des Materialismus nicht länger aufzuhalten. Der Kampf gegen ihn bedeutet heute, offene Türen einrennen. In den vierziger und fünfziger Jahren als eine Reaktion gegen den Idealismus eine ernsthafte Sache, lebt er heute nur noch in populären Schriften angeblich aufgeklärter Dilettanten. Zur allgemeinen Anerkennung ist der Satz gelangt, daß das Denken sich nicht auf stoffliche Bewegungen oder deren Modifikationen, die doch nichts anders als Bewegungen sein könnten, zurückführen läßt, wie sehr auch immer der geistige Vorgang mit einem mechanischen Korrelat verknüpft sein mag[2].

Von der größten Tragweite ist dagegen für die Gültigkeit des Marxismus die folgende Frage: Wenn der Materialismus sowohl als die Bildertheorie wie als spezielle Deutung des Wirklichen verfehlt ist, welchen Einfluß hat dies auf die Stellungnahme zur materialistischen Geschichtsphilosophie? Ist sie bereits damit als unmöglich abgetan? Die Fäden zwischen metaphysischem und historischem Materialismus fanden wir oben locker gesponnen. Marx behauptet anfänglich den Zusammenhang zwischen Materialismus und Kommunismus als notwendig, jenen als die logische Basis dieses. Aber schon hier beruft er sich nicht

[1] Engels, L. Feuerbach S. 15.
[2] Vgl. Erdmann, a. a. O. S. 21 ff.

auf den Atombegriff, sondern auf Behauptungen, die selbst höchstens Folgerungen des Materialismus sein könnten, wie die Lehren »von der ursprünglichen Güte und gleichen intelligenten Begabung der Menschen, der Allmacht der Erfahrung, Gewohnheit«[1] usw. Aber als Forschungsprinzip ist der Empirismus, der nach diesen Worten die Vermittlerrolle übernehmen sollte, infolge des Hineinspielens der dialektischen Methode selbst verlassen worden. Und nur die Behauptung der ursprünglichen Gleichheit ist von Bedeutung geblieben, worauf wir in der Kritik der Geschichtsphilosophie selbst zurückkommen werden. Zudem hat die moderne Ausbildung des Empirismus bewiesen, daß er auch ohne den dogmatisch-materialistischen Charakter möglich ist[2]. Die Zusammengehörigkeit zwischen natur- und sozialwissenschaftlichem Materialismus ist demnach ausschließlich subjektiver Natur; sie entsteht durch das Streben nach einem einheitlichen Weltbild sowie durch die Gemeinsamkeit, mit der eine heftige Opposition häufig alle Gebiete, insbesondere auch die überlieferten Ansprüche der dogmatischen Religion angreift. So ist Engels' Absicht, die Lehre von der Natur und Geschichte in »Einklang zu setzen«, sofern sie eine Konsequenzbeziehung ausdrückt, eine ebenso unbestimmte Redewendung geblieben wie Marx' Bestimmungen von dem Hirn und der Muskelkraft, die der Gebrauch der Arbeitskraft kostet[3].

Aber nur deswegen vernachlässigten Marx und Engels hier die Entwicklung einer selbständigen Theorie, weil für sie der historische Materialismus die gleiche Selbstgewißheit besaß, wie der naturwissen-

---

[1] Lit. Nachl. II, S. 238 f. Vgl. S. 55 f., 128.

[2] Die Prüfung des Empirismus selbst würde hier zu weit führen. Vgl. jedoch Kap. XVIII § 3. Am deutlichsten formuliert hier Engels seine Meinung in bezug auf den Ursprung der Mathematik. Soweit wirkt Hegels Identifizierung der genetischen und systematischen Erkenntnis, die wir für den Bereich der Geschichtsphilosophie später zu prüfen haben, daß er das Problem gelöst glaubt, indem er die Entstehung der Mathematik als empirisch nachweist, an Stelle des Wahrheitsgehaltes. Das erstere wird wohl niemand bestreiten (vgl. Wundt, Logik II, 3. Aufl., S. 126), während das letztere vor Engels von Comte und Mill, aber mit ganz anderen Mitteln versucht wurde. Auch darin zeigt sich Engels als Hegelianer, daß er einen rationellen Zusammenhang in der wirklichen Welt als Ursache der scheinbaren Ableitung der mathematischen Größen auseinander angibt. Als ob die Natur als solche rationell und vernünftig wäre! In der Hineintragung der Wertbestimmung verrät sich Hegels Anthropomorphismus.

[3] Vgl. als Parallele die ganz unbestimmte Art, in der schon Grün in dem gleichen Sinne wie Engels bei Feuerbach Dezamys' Materialismus anerkennt, aber seine Einseitigkeit als »Unbeweglichkeitslehre« tadelt, um zur »Geschichte« überzugehen. Auch Grün weiß übrigens schon, daß Feuerbach »im Abstrakten« stehen bleibt (a. a. O. S. 391, 459).

schaftliche. Wahrscheinlich aber sahen sie später in dem umfassenden Systeme des Materialismus die metaphysische Theorie nicht mehr als genügende logische Basis, wohl aber als eine notwendige Voraussetzung an. Eine selbständige Prüfung ist daher erforderlich.

Sachlich zerlegt sich das Problem des Zusammenhangs in zwei wesensverschiedene Fragen. Muß der naturwissenschaftliche Materialist, wie Marx ursprünglich meinte, Anhänger des Sozialismus und der materialistischen Geschichtstheorie werden, oder muß wenigstens, wie er später gedacht haben mag, der Marxist metaphysischer Materialist sein? Ist also die Kritik von Ludwig Stein gültig, der behauptet: »Mit dem Sieg oder Untergang des Materialismus steht und fällt das stolze Gebäude seines soziologischen Kalküls«[1]?

Wir suchen zunächst die erste Frage zu beantworten und stellen uns zu diesem Zwecke auf den Standpunkt des Materialismus, um von hier aus einen zureichenden Grund für seine Ausdehnung auf die Geschichte zu finden. Außer dem eben zitierten Stein, der indes seine Ansicht nicht näher begründet, hat, soweit ich sehe, nur ein Schriftsteller, Hugo Riekes, diese Beziehung als notwendig ausgesprochen. »Das Marxsche System ist trotz allen naturwissenschaftlichen Errungenschaften wohl die glänzendste theoretische Leistung des Prinzips mechanischer Kausalität. Es ist deshalb in der Tat unbegreiflich, aus welchem wissenschaftlichen Grunde entschiedene Vertreter dieses Prinzips, wie insbesondere zahlreiche Darwinisten (darunter Häckel), die Marxistischen Folgerungen nicht gelten lassen wollen. Der Marxsche Ökonomismus ist die einzig mögliche Folgerung, die aus dem Grundsatz der mechanischen Kausalität auf die Gesetzmäßigkeit des sozialen Lebens überhaupt gezogen werden kann. Jeder naturwissenschaftliche Materialist müßte sich daher von rechtswegen zum Marxismus bekennen«. Diese Ansicht verwechselt mehrere Begriffe. Das Prinzip der mechanischen Kausalität führt notwendig weder zum Materialismus noch zu einer Anwendung auf die Geschichtswissenschaft. Außerdem behauptet Marx einen speziellen ökonomischen Inhalt der Kausalität, den Riekes allerdings ohne weiteres dem materialistischen gleich setzt: »Der mechanisch-kausale Gesichtspunkt reduziert den sozialwissenschaftlichen Gegenstand im Hinblick auf eine demselben etwa innewohnende gesetzmäßige Wirklichkeit notwendig . . . auf Träger ökonomischer Erscheinungen«[2]. Daß solche Argumentationen völlig willkürlich sind, hat am gründlichsten Erdmann in dem schon

[1] L. Stein, Die soziale Frage . . . . S. 400.

[2] Riekes, Die philosophische Wurzel des Marxismus, Zeitschr. f. d. ges. Staatsw. 1906, S. 431, 411.

häufiger angeführten Aufsatz gezeigt; selbst wenn die geistigen Vorgänge Bewegungen der Großhirnrinde sind, folgt daraus für ihren ökonomischen Charakter noch garnichts. »Die ökonomische Geschichtsauffassung nimmt nicht diese ursprünglichen anatomischen und physischen Bedingungen aller unserer Kulturleistungen zum Ausgangspunkt, sondern eine dieser Leistungen selbst. Sie setzt daher eine der sekundären Bedingungen naturhistorischer Entwicklung an die Stelle der allgemein primären«[1].

Schwieriger ist die zweite der oben gestellten Fragen, ob nicht wenigstens der metaphysische Materialismus eine Voraussetzung der Geschichtstheorie ist, die im übrigen etwa durch Psychologie oder historische Induktion begründet werden müßte. Auf den ersten Blick scheint in der Tat eine Theorie, die die Selbständigkeit des Geisteslebens leugnet, als notwendige Bedingung den weiteren Rahmen einzuschließen, daß alle Wirklichkeit einschließlich des Geistes materiell ist. Dieses Argument ist besonders von katholischen Schriftstellern verwandt worden, um dann zu der Behauptung fortzuschreiten, daß der Sozialismus unvereinbar mit der Religion sei. So sagt z. B. Cathrein: »Der Beweis, daß die materialistische Geschichtsauffassung von der materialistischen Weltanschauung ausgeht oder sie voraussetzt, ist unschwer zu erbringen. . . . Denn es ist klar: Ist der Mensch von Gott geschaffen, hat er eine geistige, unsterbliche Seele, so hat er auch von Haus aus nicht bloß materielle, sondern auch höhere geistige Bedürfnisse; er strebt nach Wahrheit, nach Glück, nach Tugend und Unsterblichkeit und besitzt überhaupt ein selbständiges geistiges Leben«[2].

Freilich ist diese Beweisführung einleuchtend. Wer den naturwissenschaftlichen Materialismus verwirft, weil Gott dem Menschen eine selbständige Seele verliehen habe, darf nicht Anhänger des historischen Materialismus sein, der den Gottesglauben als einen Reflex der Ökonomie erklärt. Wissenschaftlich betrachtet, enthalten die Worte Cathreins allerdings eine petitio principii, indem er die Gültigkeit der Religion, die doch erst thema probandum ist, voraussetzt. In der Kritik des Buches hat der Vorwärts behauptet: »Es mag ohne weiteres zugegeben sein, daß eine Anzahl von Sozialisten auch Anhänger des philosophischen Materialismus sind. Die Frage ist aber, ob man philosophischer Materialist sein muß, um Anhänger der materialistischen Geschichtsauffassung sein zu können, und diese Frage wird von den Sozialisten einhellig verneint«[3]. Die Ein-

[1] Erdmann, a. a. O. S. 34.

[2] Cathrein, Sozialismus, 9. Aufl. 1906, S. 130.

[3] Vorwärts vom 4. Okt. 1903, Nr. 232: abgedruckt bei Cathrein a. a. O. S. 129.

helligkeit mag dahingestellt bleiben — jedenfalls bemühen sich heute manche Marxisten, von der Unzulänglichkeit der materiellen Deutung der Wirklichkeit mehr oder minder überzeugt, die Richtigkeit der Geschichtsphilosophie als ein Unabhängiges darzutun. So sagt insbesondere Stern: »Der historische Materialismus betrifft lediglich die Entwicklungsgesetze des Menschengeschlechts nach ihrer materiellen Seite. Mit dem Universum, mit den Problemen des Seins, Werdens und Vergehens, mit der Erklärung der sogenannten seelischen Phänomene hat er nichts zu tun, ob man sie materialistisch, monistisch, transzendental oder wie sonst begreifen will, ist für den historischen Materialismus irrelevant«[1]. Ferner meint Zetterbaum, es gebe »keine begrifflich oder welch' immer geartete Verbindung mit der Theorie des naturphilosophischen Materialismus«[2]. »Er (der Marxismus) kann dieses Fundaments (des naturwissenschaftlichen Materialismus) völlig entraten»[3]. Cunow geht sogar zu der Behauptung fort: »Sie (die Philosophie) wird nicht in ihrem ganzen Umfang durch die sozialwirtschaftlichen Zustände und deren ideellen Niederschlag im gesellschaftlichen Bewußtsein bestimmt, sondern nur in ihren sich mit dem sozialen Sein beschäftigenden Teilen«[4].

Eine solche Trennung der philosophischen Disziplin widerspricht nun allerdings aufs schärfste allen Formulierungen von Marx und Engels, nach denen die Philosophie ein Überbau der Ökonomie ist. Aber gerade hier zeigt sich, daß überhaupt kein dogmatisches System und daher auch nicht das des naturphilosophischen Materialismus mit dem Grundgedanken der Geschichtsauffassung vereinbar ist. Denn welche Ansicht man aufgestellt haben mag, schließlich kommt man in der Entwicklung der historischen Gesetzmäßigkeit auf das eigene System, und alsbald muß das Weltbild sich als Ideologie, als Klassenkampfinhalt enthüllen. Zwar weiß Engels: »Ein allumfassendes, ein für allemal abschließendes System der Erkenntnis von Natur und Geschichte steht im Widerspruch mit den Grundgesetzen des dialektischen Denkens«[5], und vor allem, wie wir hinzufügen, mit der Lehre von der Ideologie. Trotzdem behauptet er ein volles dogmatisches

---

[1] Stern, Der historische Materialismus und die Theorie des Mehrwerts S. 18; ähnlich Neue Zeit 15, II, S. 304.

[2] Zetterbaum, Zur materialistischen Geschichtsauffassung, Neue Zeit 11, II, S. 403.

[3] Kampffmeyer, Zur Kritik der philosophischen Grundlagen des Marxismus. Sozial. Monatsh. 9, I, S. 223.

[4] Cunow, Philosophie und Wirtschaft, Neue Zeit 18, I, S. 425. Gleichfalls versucht eine Scheidung innerhalb der Philosophie Stern, Geschichtsmaterialismus und Philosophie. Sozial. Monatsh. 9, I, S. 147 ff.

[5] Engels, Antidühring S. 10.

System; der naturwissenschaftliche Materialismus galt ihm, wie wir oben sahen, als so unbedingt feststehend, daß von nun an die Philosophie sich auf die Lehre von der Logik und Dialektik beschränkt. Wiederum müssen wir Engels in demselben Sinne kritisieren, wie er es Hegel gegenüber getan hat. Wenn er diesem vorwirft, er erkläre den dogmatischen Inhalt seines Systems für die absolute Wahrheit »im Widerspruch mit seiner dialektischen alles Dogmatische auflösenden Methode«[1], so streitet ebenso der die Dogmatik zerstörende Charakter des Marxismus gegen seine eigenen naturphilosophischen Voraussetzungen. Wir erhalten also folgende Alternative. Entweder ist der naturwissenschaftliche Materialismus gültig, und dann ist nicht einzusehen, warum nicht ein anderes Weltbild ebenso gut wahr sein könne. Ein gefährliches Loch kommt in die Theorie, die naturgesetzliche Ausschließlichkeit und Zuverlässigkeit für sich in Anspruch nimmt; ganz richtig bemerkt Mehring: »Entweder ist der historische Materialismus eine wissenschaftliche Methode, und dann erklärt er allerdings alle historischen Verhältnisse. . . . Oder aber er versagt auch nur in einem einzigen Falle . . . und dann ist er ein zerbrochenes Schwert«[2]. Die zweite Möglichkeit ist aber die. Die ökonomische Geschichtsphilosophie gilt, und dann ist die materialistische Metaphysik unzulässig. Incidit in Scyllam, qui vult vitare Charybdim. Freilich würde nun Engels um eine Antwort nicht verlegen sein. Bedenken der vorgebrachten Art waren mit im Spiele, als er im Gegensatz zu Hegel und ohne Parallele zu Marx von den Wissenschaften des Überbaus die Naturwissenschaften abzweigte und ihnen einen selbständigen Wahrheitsgehalt zuschrieb. Und demnach würde er unserer Argumentation entgegenhalten, sein metaphysischer Materialismus sei gar keine Philosophie, sondern das Ergebnis der Naturwissenschaften, die über die letzte Beschaffenheit des Wirklichen zuversichtlichere Auskunft gebe als die Ideologie der Philosophen. Hier zeigt sich aber die Einteilung von Engels in ihrer ganzen Willkürlichkeit; der Zirkel wäre offensichtlich: je nach dem Ergebnis, das doch erst in Frage steht, würde ein auf die gleiche Absicht der Wahrheitserkenntnis gerichtetes System bald notwendig falsche Philosophie, bald gültige Naturwissenschaft sein. Und vollends Logik und Dialektik! Sie kann Engels doch unmöglich als naturwissenschaftliche Disziplinen deuten, bleiben also der Ideologie einverleibt, obwohl sie wahr sein sollen. Und das gleiche gilt für die Erkenntnistheorie. Anstatt sie als Klassenkampfbewußtsein abzutun, wie Marx konsequent Lockes Untersuchung über den menschlichen Verstand

[1] Engels, L. Feuerbach S. 6.

[2] Mehring, Christentum und Sozialdemokratie, Neue Zeit 19, I, S. 258.

charakterisiert, läßt Engels sich, wenn auch mit ablehnendem Resultate, auf eine sachliche Argumentation ein, die doch unmöglich Naturwissenschaft sein kann. Hier ist er selbst in philosophische Betrachtungen zurückgefallen, die er doch zugleich »Blödsinn« nennt.

An Stelle des von Marx behaupteten logischen Bandes zwischen natur- und sozialwissenschaftlichem Materialismus finden wir so eine Beziehung der Unverträglichkeit. Wenn dagegen die oben zitierten Sozialisten einen Zusammenhang leugnen und eine Beziehungslosigkeit behaupten, so wird die Erkenntnismöglichkeit der Natur als Ausnahme der Ideologie nicht sowohl zugestanden als vielmehr stillschweigend vorausgesetzt. Unter der Annahme, die Marx freilich nicht machen darf, daß nämlich die Erkenntnistheorie wahr sein könne, hat allerdings jene Meinung Recht. In der Tat braucht dann der Marxist nicht notwendig Materialist zu sein. »Daß die Theorie«, sagt Simmel, »mit dem metaphysischen Materialismus nichts zu tun hat, sondern mit jeder monistischen oder dualistischen Meinung über das Wesen der physischen (psychischen?) Vorgänge vereinbar ist, liegt auf der Hand«[1]. Oben fanden wir umgekehrt, daß die Auflösung des geschichtlichen Lebens in Arbeitsprozesse in seltsamen Kontrast zu dem starren Dingbegriff des Materialismus gerät; eine Theorie, wie etwa der Empirismus von Avenarius, der das Denken als verlaufend nach dem Prinzip des kleinsten Kraftmaßes behauptet, oder irgend eine andere ökonomische Erkenntnistheorie hätte zur ökonomischen Geschichtsphilosophie viel besser gepaßt. Und die gleiche Abneigung, die angeblich naturwissenschaftlichen Ergebnisse als Philosophie zu bezeichnen, hätte Engels z. B. bei Mach gefunden, der erklärt: »Noch einmal: Es gibt keine Machsche Philosophie«[2]. Marx hätte nur noch hinzuzufügen gehabt, das Denken passe sich des näheren an auf dem kürzesten Wege des ökonomischen Klassenkampfinteresses. Eine Welt, die die geistigen Vorgänge psychophysisch den materiellen gegenüberstellt und doch das ganze Tun und Lassen der Menschen ausschließlich durch ökonomische Verhältnisse erklärt, mag unwahrscheinlich sein, ist aber zunächst vom logischen Standpunkte aus möglich. Es ist daher kein Zufall, sondern eine sachliche Notwendigkeit, daß neuere Marxisten an diese Richtung der Erkenntnistheorie anknüpften. Mit Unrecht ist man ihnen im alten Lager entgegengetreten, wobei allerdings konsequenterweise der Vorwurf geltend gemacht wurde, man schließe sich an bürger-

[1] Simmel, Probleme der Geschichtsphilosophie S. 163.

[2] Mach, Analyse der Empfindungen, 5. Aufl., S. 300; vgl. ferner Erkenntnis und Irrtum. Vorwort.

liche Denkformen an. Wir führen nur ein Beispiel an, das den inneren Konflikt beleuchtet. So will Bogdanow an Mach anknüpfen, bemüht sich aber, ihn als ausschließlichen Naturforscher erscheinen zu lassen: »Die Philosophie muß in ihrer Grundlage naturwissenschaftlich sein, wenn sie eine ganze und wahre Weltanschauung für die Gegenwart sein will«[1]. Dem gegenüber macht ein Orthodoxer geltend: »Der Humesche Nominalismus ist die Rechtfertigung der bürgerlichen Gesellschaft, wo das Individuum über dem Ganzen steht, wo das Subjekt zum Despoten erhoben wird. Ist aber der Humismus zu seiner Zeit der Ausdruck der objektiven Entwicklung der Produktivkräfte, d. h. der Interessen der Gattung gewesen, so bedeutet er heute einen Rückschritt»[2].

Wie wir aber schon hervorhoben, beginnt im marxistischen Lager die Ansicht herrschend zu werden, daß eine Beziehung zwischen Natur- und Geschichtsphilosophie nicht besteht. Nur Kautsky betont in aller Schärfe die Identität des ökonomischen und naturwissenschaftlichen Materialismus: »Für den idealistischen Philosophen mag die Idee ein besonderes Dasein für sich führen. Für uns ist sie nur eine Funktion des menschlichen Gehirns«[3]. Aus der Ablehnung des Zusammenhangs folgt aber zugleich, daß man den Problemen der eigentlichen Erkenntnistheorie wenig Interesse entgegenbringt und revisionistische Gelüste vielmehr an der Geschichtsphilosophie ansetzen. Soweit hierdurch der Anknüpfungspunkt gegeben ist — wobei besonders die neukantische Bewegung im Marxismus in Betracht kommt — wird später davon die Rede sein. Doch sind auch einige selbständige Beiträge vorhanden. Der Standpunkt ist im allgemeinen der, daß man zwar Materialist bleibt, aber doch der Bildertheorie mehr oder weniger den Rücken kehrt. Es zeigt

[1] Bogdanow, Ernst Mach und die Revolution, Neue Zeit 26, I, S. 698.

[2] Joffe, Die Philosophie des Individualismus und die bürgerliche Gesellschaft. Hume und Mach, Neue Zeit 26, II, S. 232. Freilich darf man den Wert einer ökonomischen Erkenntnistheorie nicht zu hoch veranschlagen; denn der Beweis bleibt wesentlich, daß die Kraftersparnis des Denkens in der alleinigen Richtung der wirtschaftlichen Interessen erfolgt. Vor dem Doppelsinn des Wortes ökonomisch = wirtschaftlich und = sparsam muß man sich hüten (über diese Wechselbeziehung der Sozial- und Wirtschaftswissenschaft vgl. Eulenburg, Gesellschaft und Natur, Brauns Archiv XXI, S. 519 f., auch Sonderdruck 1 ff.). Aus diesem Grunde ist es mindestens unzweckmäßig, wenn Barth, a. a. O. S. 285 ff. Durkheims Prinzip der Arbeitsteilung und vor allem Pattens Schmerz- und Lustökonomie mit dem historischen Materialismus zusammen als ökonomische Geschichtsauffassung bezeichnet. Auch das Prinzip der Kraftersparnis, das Simmel (Soziale Differenzierung S. 117 ff.) als das Wesen des Kulturfortschritts aufweist, kann nicht als Beleg der Marxschen Geschichtsphilosophie gelten.

[3] Kautsky, Neue Zeit 15, I, S. 230.

sich hier der große Einfluß, den Friedrich Albert Lange durch seine »Geschichte des Materialismus« auf dem Umwege über seine arbeiterfreundliche Haltung auf die Sozialisten ausgeübt hat. Namentlich die Differenzen zwischen Kautsky und Bernstein sind nach dieser Richtung gering.

Wie Kautsky in dem zuletzt zitierten Wort erklärt auch Lafargue: »Das Gehirn besitzt die Eigentümlichkeit zu denken, wie der Magen zu verdauen«[1]. Aber Kautsky kommt den Einwänden gegen die Bildertheorie des Erkennens entgegen: »Daran ist wohl nicht zu zweifeln, daß unsere Vorstellungen von Raum und Zeit durch die Beschaffenheit unseres Erkenntnisvermögens bedingt sind, aber ich dächte, das braucht bloß zu sagen, daß nur jene Zusammenhänge der Welt von uns erkannt werden können, die von der Art sind, daß sie in unserem Erkenntnisvermögen Raum- und Zeitvorstellungen hervorrufen. Die Idealität von Zeit und Raum bedeutet dann ebenso wie das Ding-an-sich nur eine bestimmte Grenze unseres Erkennens. Zusammenhänge einer Art, die nicht die Form von Raum- oder Zeitvorstellungen annehmen können — wenn es wirklich solche geben sollte, was wir nicht wissen — sind für uns unfaßbar, so wie die ultravioletten und ultraroten Strahlen für unser Sehvermögen unerkennbar sind«[2]. Unter den Revisionisten sind erwähnenswert C. Schmidt, Bernstein, Woltmann und Staudinger. Von dem erstgenannten geht die erkenntnistheoretische Selbstbesinnung aus. Im Anschluß an eine Besprechung von Kronenbergs Kantbuch verlangt er einen Rückgang auf Kants Erkenntniskritik[3]. Durch ihn ist Bernstein angeregt worden, der noch im Jahre 92 Engels' Verwerfung des Ding-an-sich anerkannte[4].

Bernstein erklärt: »Auf dem Gebiet der Erkenntnistheorie Laie, beanspruche ich nicht mehr wie die Gedanken eines Laien zur Frage beisteuern zu können«. Er will das Problem nur behandeln, um zu einer Abschwächung des historischen Materialismus, zur Anerkennung eines ideologischen Momentes im Sozialismus zu gelangen. Wir sehen von diesem falschen Verknüpfungsversuch ab und halten uns nur an die erkenntnistheoretischen Ausführungen selbst. Hier heißt es: »Kant, der transzendentale Idealist, war faktisch ein sehr viel strengerer Realist,

[1] Lafargue, Neue Zeit 17, I, S. 50. Zum Materialismus bekennt sich ferner vor allem Plechanow in seinem früher zitierten Buche.

[2] Kautsky, Ethik und materialistische Geschichtsauffassung S. 24.

[3] Vorwärts vom 17. Okt. 1897, 3. Beilage. Vgl. hierüber und die gegen Schmidt, besonders von Plechanow gerichteten Angriffe: Vorländer, Kant und der Sozialismus, 1900, S. 44 f.

[4] Vgl. über Bernsteins Entwicklung Vorländer, a. a. O. S. 47 f.

wie sehr viele Bekenner des sogenannten naturwissenschaftlichen Materialismus. Er verlangte für die Welt der sinnlichen Erfahrung ihr volles Recht und hat den Begriff des jenseits unseres Erkenntnisvermögens liegenden Ding-an-sich nicht aufgebracht — das war mit anderen Worten lange vor ihm geschehen — sondern ihn vielmehr begrenzt, und die von ihm gezogene Grenzlinie ist auch heute noch im Prinzip unangegriffen... Auch haben die großen Fortschritte, welche Chemie und Physik seit Kants Zeiten gemacht haben, das Problem der Materie nur verschoben... Über den letzteren (den Weltäther) weiß man positiv herzlich wenig, sein Dasein ist eine Vermutung, zu der die Physiker sich durch das Gesetz der Ursächlichkeit veranlaßt sehen, ein Gesetz der Logik, dessen objektive Gültigkeit ebenso wie die objektive Gültigkeit von Raum und Zeit unbeweisbar ist, aber ebenso wenig bestritten werden kann und für die wissenschaftliche Betrachtung der Dinge unerläßliche Voraussetzung, sozusagen ein Gebot der praktischen Vernunft ist. Kurz, der reine oder absolute Materialismus ist gerade so spiritualistisch wie der reine oder absolute Idealismus. Beide setzen Denken und Sein schlechthin als identisch, wenn auch von verschiedenen Seiten her. Sie differenzieren in letzter Instanz nur in der Ausdrucksweise. Neuere Materialisten stellen sich dagegen prinzipiell ebenso entschieden auf den Boden Kants, wie dies die meisten der größeren modernen Naturforscher getan haben«. »Ein letztes Grundgesetz der Welt als eine empirisch festgestellte Tatsache kennen wir nicht und können es daher nur begrifflich fassen als Produkt unserer Folgerungen aus wissenschaftlich festgestellten Tatsachen. In diesem Sinne ist für alle, die sich ein solches einheitliches Weltbild machen — ob sie sich Hegel oder sonstwie nennen — der Denkprozeß der Schöpfer des Wirklichen (ganz abgesehen davon, daß überhaupt jeder Vorgang erst durch den Denkprozeß für uns wirklich wird). Und ganz besonders trifft dies auf diejenigen Materialisten zu, die das kantische Ding-an-sich zurückweisen«[1]. Das letztere hat Marx in fast gleichlautenden Wendungen selbst ausgesprochen, indem er die Behauptung, die Welt sei das Resultat eines Gedankenkonkretums, weil sie gedacht wird, als Tautologie erklärte (siehe S. 107). Wichtiger ist, daß Bernstein das Ding-an-sich als eine Grenze ansieht, die durch den gegenwärtigen Bestand der Naturwissenschaft gegeben ist, und nicht als eine solche, die, wie es Kant allein entspricht, im Wesen der Erkenntnis selbst liegt. Ausdrücklich wird von einem »Hinausschieben«[2] der Grenze gesprochen,

[1] Bernstein, Zur Geschichte und Theorie des Sozialismus, 4. Aufl. 1904, II, S. 124—26; III, S. 76.

[2] Bernstein, a. a. O., III, S. 73. Vgl. Kap. XIX § 1.

und auch dies zeugt nicht gerade von großer Sachkenntnis: »So sehr nun Kant durch die moderne Evolutionslehre in den Einzelheiten seiner Vernunftkritik korrigiert worden ist, bleibt seine prinzipielle Auseinandersetzung über ihre Grundsätze und Bedeutung doch unerschüttert bestehen«[1]. Da zudem Bernstein, wie aus der Anerkennung der »neueren Materialisten« hervorgeht, Materialist im Sinne des psycho-physischen Problems bleiben will, so liegt der Unterschied gegen Kautsky nur in der größeren Betonung der von beiden ausschließlich naturwissenschaftlich gefaßten Grenzen der Erkenntnis.

Die oben behauptete Wesensdifferenz zwischen Körperlichem und Geistigem hat nur Woltmann deutlich zugestanden, indem er als eine Synthese aus Spinozismus und Kantianismus formuliert: »So wird der Parallelismus in letzter Instanz zu einem Monismus im Sinne des Spinoza ... Die absolute Einheit beider (des physischen und psychischen) — das Ding-an-sich — ist unserem wissenschaftlichen Erkennen verschlossen«[2].

Schließlich sei Staudinger erwähnt, der prinzipiell auf dem Boden Kants stehen will, seine Lehre aber durch die Ablehnung des produktiven Ich zu einem Positivismus wendet: »Es könnte doch der Fall sein, daß jene Synthesen instinktiv unterbewußte Abstraktionen aus der Grundveränderung sind, die das Bewußtsein im Empfinden erlebt, daß wir das Empfinden unmittelbar als Beziehung zu etwas Fremdem erfassen und daß jene instinktiven Abstraktionen daraus dann, ebenso instinktiv und unterbewußt übertragen, die Beziehungen zwischen dem durch die Empfindung als verschiedenartig angezeigten Fremden ausdeuten, also dadurch zu instinktiven Urteilen über den gegenständlichen Zusammenhang extramentaler Dinge verwandt werden«. So ist auch Staudinger dem Materialismus nicht fern und konnte deshalb mit Leichtigkeit demjenigen entgegenkommen, den die orthodoxe Richtung gegen Kant auszuspielen pflegt: Josef Dietzgen.

Auf diesen »Arbeiterphilosophen« ist ausführlicher einzugehen, da in ihm die interessantesten Verflechtungen erkenntnistheoretischer und dogmatischer Gedanken stattfinden. Staudinger sagt über ihn: »Erst durch den erkenntniskritischen Unterbau Kants I. wird auch der im Kern vortreffliche Korrelativismus Josef Dietzgens sowohl genügende Grundlage als auch Triebkraft zur Weiterentwicklung erhalten und den dogmatischen Beigeschmack, den er noch hat, verlieren«[3].

---

[1] Bernstein, Wie ist wissenschaftlicher Sozialismus möglich? 2. Aufl. 1901, S. 18.

[2] Woltmann, a. a. O. S. 305. Reiner Spinozist ist der erwähnte Stern.

[3] Staudinger, Kant I gegen Kant II, Sozial. Monatsh. 10, II, S. 858, 862.

Dietzgen ist von Engels legitimiert worden: »Diese materialistische Dialektik . . . wurde merkwürdigerweise nicht nur von uns, sondern außerdem noch, unabhängig von uns und selbst von Hegel, wiederentdeckt von einem deutschen Arbeiter, Josef Dietzgen«[1]. Hier haben wir es nur mit Dietzgens erkenntnistheoretischen Meinungen zu tun. Sie charakterisieren sich dadurch, daß er ebenso entschieden Materialist bleibt als von der Bildertheorie abrückt. So kommt er zu einem Standpunkte, der ein Unerkennbares zugesteht, zugleich aber in einem fast burschikosen Positivismus die »übergeschnappte Objektivität« ablehnt. Die nahe Verwandtschaft zu den meisten eben zitierten Marxisten leuchtet ein.

Die Notwendigkeit einer Untersuchung des menschlichen Organs wird zugestanden. »In der Zukunft dürfte Dialektik oder Generalwissenschaftslehre ein schicklicher Name für die Sache sein«. »Er (der Philosoph) wird dadurch Spezialist und die besondere Naturwissenschaft der Erkenntnistheorie (!) wird sein Spezialfach«.

»Auch ein blindes Huhn, sagt das Sprichwort, ertappt hin und wieder ein Körnchen. Ein solches blindes Huhn ist der philosophische Idealismus. Daß dasjenige, was wir in der Welt sehen, hören oder empfinden, keine reinen Gegenstände, keine glatten Objekte sind, ist sein ertappter Kern . . . Die Dinge der Welt sind nicht ‚an sich', sondern besitzen alle ihre Beschaffenheiten nur durch den Zusammenhang. Im Zusammenhang mit dem Sonnenlicht und mit unseren Augen sind die Wälder grün. In einem anderen Lichte und unter anderen Augen möchten sie blau oder rot sein . . . Alles ist nur Beschaffenheit oder Prädikat der Natur, die nirgends in übergeschnappter Objektivität oder Wahrheit, sondern überall nur in flüchtigen vielgestaltigen Erscheinungen uns umschwebt. Die Fragen, wie die Welt aussehen würde ohne Augen oder ohne Sonne, oder ohne Raum, ohne Temperatur, ohne Intellekt oder ohne Empfindung, das sind absurde Fragen, und Narren mögen sie ergrübeln«. »Was schert uns eine Welt, die wir nicht fühlen und empfinden! Mag sein, daß, was die Leute Nebel und Wind nennen, eigentlich, rein objektiv oder ‚an und für sich' himmlische Flöten und Baßgeigen sind. Aber deshalb haben wir doch mit dieser übergeschnappten Objektivität nichts zu tun. Sozialdemokratische Materialisten handeln nur mit und von dem, was der Mensch erfahrungsmäßig wahrnimmt. Dazu gehört auch sein eigener Geist, das Denk- und Vorstellungsvermögen«[2]. »Unsere Gedanken können und dürfen nicht mit ihren Objekten ‚übereinstimmen' im übertriebenen, im metaphysischen Sinne des Wortes«. Wenn aber so

[1] Engels, L. Feuerbach S. 39.
[2] Dietzgen, Sozialdemokratische Philosophie, 1906, S. 12, 25, 23f., 28.

Dietzgen die Erkenntnis des Transzendenten von sich weist, so bleibt ihm doch eine absolute Welt des Erfahrbaren, die zugleich materialistisch und intellektualistisch, jedenfalls monistisch ist. »Die Natur ist sowohl im Ganzen wie in allen Teilen unausforschlich, d. h. unerschöpflich, unauskenntlich, also ohne Anfang und Ende. Die Erkenntnis dieser hausbackenen Unendlichkeit ist das Resultat der Wissenschaft, während dieselbe von einer überschwänglichen religiösen oder metaphysischen Unendlichkeit ausgegangen war« [1]. »Die eigentliche Differenz der Parteien (des Idealismus und Materialismus) besteht darin, daß die einen aus der Welt eine Hexerei machen und die anderen nichts davon wissen wollen... Folglich läuft die Affäre darauf hinaus, daß Stoff, Kraft und Intellekt samt und sonders von einem und demselben Herkommen sind. Ob man die Erscheinungen der Welt intellektuell oder materiell nennt, das ist ein miserabler Wortstreit ... Der Begriff der Materie ist weiter zu fassen. Es gehören dazu alle Erscheinungen der Wirklichkeit, auch unser Begriffs- und Erklärungsvermögen . . . Das Objektive und das Subjektive gehören in eine Gattung, Leib und Seele sind von demselben empirischen Stoffe«.

Wer sich ernsthaft mit den Grenzen der Erkenntnis beschäftigt, ist nach Dietzgen übergeschnappt und reaktionär. Während Engels die Inkonsequenz begeht, sich mit dem Agnostizismus überhaupt auseinanderzusetzen, bezeichnet ihn Dietzgen von der hohen Warte des historischen Materialismus als »die Theorie vom beschränkten Untertanenverstand«. »Die Spezialfrage der Philosophie nach den ‚Grenzen der Erkenntnis' berührt ganz fühlbar die Knechtschaft des Volkes . . . Die Erkenntnistheorie ist also eine eminent sozialistische Angelegenheit« [2].

Durch seine radikale Betonung des Positivismus ermöglichte es sich Dietzgen, die dem Menschen zugängliche »hausbackene Unendlichkeit« ganz in dem Sinne Hegels als begrifflich allgemeinstes Absolutes zu fassen, das Denken und Sein als gleichartige Beschaffenheit umfaßt. »Wissen heißt Bilder machen mit dem Bewußtsein, daß es Bilder sind von Sachen, die alle, Bilder und Sachen, eine Generalmutter besitzen, aus der sie hervorgegangen und in deren Schoß sie zurückkehren. Dieser Mutterschoß ist die absolute Wahrheit, er ist ganz wahr und doch mystisch, d. h. eine unerschöpfliche Quelle der Erkenntnis, mithin unauskenntlich«. »Was unsere Erkenntnis zu besorgen hat, sind treffliche Bilder, Erkenntnisbilder. Dabei handelt es sich nur um relative Trefflichkeit oder Voll-

[1] Dietzgen, Streifzüge eines Sozialisten in das Gebiet der Erkenntnistheorie, 1905, S. 33, 36.

[2] Dietzgen, Sozialdemokratische Philosophie S. 36, 37, 45.

ständigkeit . . . Wir können wohl die Wahrheit erkennen; sie erschließt sich uns willfährig. Daß wir dabei nicht aus der Haut fahren können, ist sehr natürlich«[1]. Obwohl daher Dietzgen sich durch seinen erkenntnistheoretischen Standpunkt von Marx und Engels unterscheidet, so hat er doch zuletzt das anders gedeutete Absolute mit denselben Bestimmungen ausgestattet wie beide Freunde. Ja, er erneuerte hier viel deutlicher als bei ihnen zwar der Sache nach vorhanden, aber nicht ausgesprochen ist, den logisch-metaphysischen Charakter der dialektischen Methode. Der Hegelianismus ist bei ihm durchscheinender. Es wird uns dies, wie Dietzgens religiöser Standpunkt in den nächsten Kapiteln noch zu beschäftigen haben.

In der Polemik gegen die bürgerliche Philosophie, der er eine »sozialdemokratische Philosophie« entgegenstellt, verrät sich der gleiche Konflikt der Namengebung, ob Philosophie oder Naturwissenschaft, wie wir ihn eben als notwendige Folge von Engels' Scheidung der Wissenschaften beleuchteten. Diese Selbstaufhebung gilt es nun auf die materialistische Geschichtsauffassung selbst ganz allgemein zu übertragen.

Siebzehntes Kapitel.

Der Selbstwiderspruch der materialistischen Geschichtsauffassung.

Indem wir nunmehr von der Kritik des naturphilosophischen zu der des historischen Materialismus übergehen, gilt es zunächst den Gedanken mit Leichtigkeit zu Ende zu führen, der uns im vorigen Kapitel zwischen beiden Arten des Materialismus eine Beziehung der Unverträglichkeit konstatieren ließ. Denn was für die Naturphilosophie gilt, das ist gleichfalls als innerer Widerspruch in der ökonomischen Geschichtsphilosophie selbst enthalten. Auch hier der notwendige Konflikt, der sie als Philosophie auftreten und zugleich Philosophie als Ideologie verwerfen läßt. Es ergibt sich der paradoxe und unmögliche Satz: Ist der ökonomische Materialismus richtig, dann ist er ebendeswegen falsch. Es ist fast naiv, wie Engels diese Selbstaufhebung entgeht, wenn er stolz darauf sein will, sein Sozialismus sei nichts als der Reflex der tatsächlichen Verhältnisse, als Erzeugnis des modernen Klassenkampfes. Was wir in Kapitel II über die inneren

[1] Dietzgen. Streifzüge usw. S. 15, 17.

Bedingungen sagten, die mit Notwendigkeit zur Spaltung der Hegelschen Schule führten, genau dies wiederholt sich im Marxismus. Hatte Marx nicht gleich Hegel behauptet, jedes System habe nur relative Gültigkeit — als Überbau über den jedesmaligen Produktionsverhältnissen[1], das Individuum sei nur Organ des allgemeinen, — d. h. des Klassenkampfstandpunktes? Und wurde er nicht zu dem offenkundigen Selbstwiderspruch verleitet, die Erkenntnis bald als a posteriori hinzutretend zu behaupten, bald sie auf jede Stellung einer künftigen Aufgabe auszudehnen? Einst erklärte Feuerbach Hegels Religion und Philosophie mit einer empirischen Wendung seiner eigenen Theorie als Entäußerung; wie — so müssen wir heute den Einwand erneuern — ist vielleicht der Marxismus selbst nur als Entäußerung zu verstehen, als idealisiertes Bedürfnis, als Klassenkampfinteresse, mit einem Worte: als Ideologie des Proletariats, dessen Bewußtsein mithin notwendig falsch sein muß? Und gerade für die Behauptungen des Marxismus liegt diese Polemik ganz besonders nahe, da noch kein System so offen wie er sich als Weltauffassung einer bestimmten Klasse selbst ausgegeben hat.

So erhalten wir abermals eine vollkommene Analogie zu Hegel. Wie einst aus den inneren Bedingungen der Hegelschen Metaphysik eine Rechte und Linke seiner Schule herauswuchs, so spaltete sich mit gleicher Notwendigkeit der Marxismus in ein orthodoxes und revisionistisches Lager. Da ist nun bezeichnend, daß die Linke der Marx'schen Schule nicht jene Einwände sieht, die wir eben im Anklang an die religiös-philosophische Opposition der Hegelschen Linken erneuerten. Aus einem begreiflichen Grunde: denn dann ist es mit dem System überhaupt vorbei. Vielmehr verhält sich der Revisionismus zu ihm wie die in Kapitel II § 1 skizzierte politische Opposition der Junghegelianer zum Hegelianismus selbst. Einst nahm Marx Hegels allgemeinsten Begriff, den der Bewegung heraus, um sein politisches Ideal der Erbmonarchie zu verwerfen und eine neue proletarisch-demokratische Bewegung ins Leben zu setzen. Aber was Engels von Hegel sagt, er habe dem geschichtlichen Prozeß ein Ende geben müssen, »weil er eben mit seinem System irgendwo zu Ende kommen muß«[2], das Gleiche erfüllte sich im Marxismus selbst, indem ihm seine Bewegung zu der dogmatischen Idee des im Klassen-

[1] Wegen der Alleinherrschaft der genetisch-kausalen Methode spricht auch Stammler von einer »Selbstaufhebung« a. a. O. S. 413, 465. Darüber, daß er ihr freilich selbst verfällt, vgl. Kap. XVIII § 4.

[2] Engels, L. Feuerbach S. 5.

kampf zu ertrotzenden Zukunftsstaates auswuchs. Aber von neuem meldet sich die Opposition. In genau dem gleichen Sinne wie einst Marx von Hegel abfiel, erklärt heute der revisionistische Ketzer Bernstein in seinem bekannten programmatischen Wort: »Ich gestehe es offen, ich habe für das, was man gemeinhin unter Endziel des Sozialismus versteht, außerordentlich wenig Sinn und Verständnis. Dieses Ziel, was immer es sei, ist mir gar nichts, die Bewegung alles. Und unter Bewegung verstehe ich sowohl die allgemeine Bewegung der Gesellschaft, d. h. den sozialen Fortschritt, wie die politische und wirtschaftliche Agitation und Organisation zur Bewirkung dieses Fortschritts« [1].

Die Lehre vom zeitlich begrenzten Klassenbewußtsein ist ein Spezialfall des Relativismus, den Hegel metaphysisch ausgebildet hat. Aber gerade deswegen, weil wir im vorigen Kapitel das Fließen seines Weltbildes als einen modernen Gedanken anerkannten, muß mit dem Aufhören des Dogmatismus wirklich Ernst gemacht werden. Der egozentrische Blickpunkt, den wir als das innerste Band zwischen Hegel und seinen Schülern bezeichneten, muß fallen. Was man von ihm und Comte gesagt hat, daß der Sinn, den sie der Geschichte unterlegen, im Grund nur ihr eigenes System sei, das gilt nicht weniger für Marx, in dessen Geschichtsphilosophie das unbekannte Naturgesetz der Gesellschaft bewußt geworden sein soll. An Stelle dieses Standpunktes tritt der des wahrhaft Weisen, der sich bewußt ist, daß er nur Bausteine zu legen vermag zu einer Erkenntnis, deren Vollendung im Unendlichen liegt, ja die eigentliche Lebensaufgabe des Menschen überflüssig machen würde. So entgeht er zugleich dem skeptischen Nur-Relativismus, den wir noch im nächsten Kapitel kritisieren werden, und der Verlegenheit, in die den egozentrischen Philosophen die Realisierung seines Ideals, die nunmehrige Sinnlosigkeit der Geschichte versetzt.

Die Ablehnung, die wir damit vornehmen, trifft vor allem das allgemeinste Bild des historischen Materialismus, die Trichotomie Urkommunismus — Privateigentum — Zukunftsstaat, eben das, was wir früher als die einmalige Dialektik der Weltgeschichte bezeichnet haben. Nicht diese spekulative Form, sondern höchstens eine empirisch begrenzte

[1] Bernstein, Zur Geschichte und Theorie des Sozialismus I, S. 95. Bezeichnenderweise gibt es auch im alten Lager Männer, die den Selbstwiderspruch des Systems sehen und aufrichtig genug sind, sich mit dem Problem der dialektischen Verneinung des Marxismus abzuquälen. So behauptet Bonnier: »daß der wahre Nachfolger eines Philosophen derjenige ist, der dessen Lehre verneint«, und bezeichnet schließlich als Negation der materialistischen Geschichtsauffassung den Kommunismus (Hegel und Marx, N. Z. 9, II, S. 654, 661). Wenn dies nicht herzlich dumm wäre, müßte man es verteufelt schlau nennen.

Tatsache kann hier anerkannt werden. Die Kritik dieser ökonomischen Entäußerungstheorie erfolgt daher erst in Kapitel XXI, wo wir nach der Prüfung der systematischen Grundlagen die angewandte Theorie des Geschichtsverlaufs selbst betrachten. Zunächst nehmen wir also Stellung zu dem Wahrheitsgehalt des dritten Elements im Reiche der Wirklichkeit, der sozialen Statik, indem wir dabei von der eben festgestellten Selbstaufhebung absehen. Hieran ist die Kritik des allgemeinen dialektischen Bewegungsgesetzes und die spezielle Kritik der ökonomischen Theorien anzuschließen, um erst dann auf die Tatsachen der einmaligen Dialektik zurückzukommen.

Achtzehntes Kapitel.

Kritik der sozialen Statik.

§ 1. Werttheorie und Geschichtsauffassung.

Im monistischen System, so sahen wir früher, muß notwendig der Ausgangspunkt der Ökonomie und der Geschichtsphilosophie derselbe sein. Marx erreicht diese Verknüpfung durch bloße Erweiterung der Werttheorie, indem er den Gegensatz zwischen Gebrauchs- und Tauschwert zu einem solchen der natürlichen und historischen Bedingungen macht. Nur die Geltung dieser Meinung, nicht die der Werttheorie selbst steht hier zunächst in Frage.

Marx kennt zwei Arten der Naturbedingungen, äußere und innere. Zu den ersteren rechnet er besonders Klima und Bodenbeschaffenheit, zu den letzteren die Rasse. Die beiden Quellen des Wertes, Arbeitskraft und Natur, haben von vornherein eine bestimmte Färbung und sind als solche Voraussetzungen des historischen Prozesses. Die Naturbedingungen — zu denen in diesem Sinne auch die Arbeitskraft selbst gehört — geben zwar nur die Möglichkeit des Mehrwerts, sind aber trotzdem eine conditio sine qua non; ja selbst die bloße Mehrarbeit erfordert als objektives Moment eine gewisse Fruchtbarkeit des Bodens. Wir sahen früher, welche Dienste dabei die Aristotelische Metaphysik geleistet hat. Indem Marx mit ihrer Hilfe den natürlichen Reichtum und die natürliche Beschaffenheit des Menschen, mithin die geographischen und ethnologischen Grundlagen als den Rahmen deutete, innerhalb dessen die Geschichte der menschlichen Gesellschaft sich in ökonomischen Reihen bewegt, bildete er einen höchst bedeutsamen Gedanken aus. Gewiß tritt er nicht immer klar hervor. Wie Marx den Gebrauchswert nur aus der

Nationalökonomie zu verweisen und doch sie zur absoluten Wissenschaft zu erheben gewillt scheint, so neigt er dazu, die Natur überhaupt als quantité negligeable zu betrachten. Daß der Gebrauchswert wie das Stoffliche überhaupt eine selbständige Entwicklungsreihe behalten kann, wird dann vergessen. Auf diesem Wege liegt es schon, wenn Marx meint, die Beziehung zur Natur fände nur in der Gesellschaft statt oder wenn er kategorisch behauptet, das entwickeltere Land zeige dem unentwickelteren das Bild seiner eigenen Zukunft. Deshalb enthüllt es den tiefen Zusammenhang zwischen Werttheorie und Geschichtsauffassung, daß im dritten Bande des Kapital, wo der Gebrauchswert in der betrachteten Weise zu Ehren gelangt, die Ökonomie als die Basis bezeichnet wird, die durch die »empirisch gegebenen Umstände«, d. h. durch die Naturbedingungen mannigfach variiert werden kann. Wie es freilich kam, daß Marx in seinen historischen Skizzen seine Teilung in natürliche und gesellschaftliche Faktoren zuungunsten der ersteren über Gebühr vernachlässigte, das lehrt am besten ein Vergleich. Saint-Simon folgend, hat besonders Comte mit deutlichem Bewußtsein ebenso geschieden, ohne daß freilich auch hier die Übereinstimmung auf eine unmittelbare Kenntnis durch Marx zurückzuführen braucht. Die äußeren Bedingungen, die Comte die milieux biologiques nennt, können nach ihm die Geschichte der menschlichen Gesellschaft, in der er die des Geistes sieht, nur hemmen oder beschleunigen, niemals selbst bestimmen[1]. Es ist hier noch nicht der Ort zu entscheiden, ob sachlich als variabler Faktor Comtes Intellekt oder Marx' Ökonomie im Rechte ist (vgl. hierüber §§ 3 und 5). Nur dies gilt es hier festzuhalten, daß in der speziellen Deutung der gesellschaftlichen Triebkraft Marx in Nachteil geraten mußte. Denn während Comte von der Familie aus die Entstehung der Gesellschaft zu begreifen sucht, kennt zwar Marx in gelegentlichen Wendungen den unmittelbaren Stoffwechsel zwischen Mensch und Natur als Lebensäußerung, die der vergesellschaftete mit dem nicht vergesellschafteten Menschen teilt. Im Ganzen ist er aber der Ansicht, daß die Gesellschaft mit dem Menschen entsteht, daß, wie er sagt, nur innerhalb ihrer der Mensch sich vereinzeln kann. Jedenfalls ist von einer historischen Genesis nur bei Engels die Rede, um den Übergang aus dem Tierreich zu vermitteln. Wäre Marx den Weg entwicklungsgeschichtlicher Erklärung gegangen, dann hätte er die seelischen Triebe aufdecken müssen, die zur Begründung der gesellschaftlichen Beziehungen führen und nun der Wahrscheinlichkeit nach ihren Fortgang beherrschen

[1] Vgl. die Belege bei Barth a. a. O. S. 33.

müßten. Indem er nun durch Hegels Monismus beeinflußt die Grundlage der Geschichte in ökonomischer Gesetzmäßigkeit sah, ohne ihren induktiven Wahrheitsgehalt abzuwarten, mußte er zu den Naturbedingungen als weiteren konstanten Faktor die psychische Disposition des Menschen hinzunehmen. Diese Häufung der Voraussetzungen hat Comte natürlich nicht nötig, da ja bei ihm der Geist im Mittelpunkte des Geschehens steht und allein sich ändert. Eben hierdurch wurde aber Marx' historische Darstellung viel einseitiger als seine Gesamttheorie es eigentlich erlaubte. Jetzt scheint ihm z. B. als einzige natürliche Voraussetzung des Kapitalismus das Streben nach Mehrwert zu gelten. Praktisch hat er jedenfalls den Naturbedingungen kaum eine andere Rolle zuerkannt als die der logischen Möglichkeit, wobei dann allerdings die Parallele zu dem Aristotelischen δυνάμει ὄν vollständig wurde. Die geographische Bedingung der Geschichte reduziert sich auf die allgemeine Bemerkung über den Vorzug der gemäßigten Zone, und die Rasse wird nur einmal erwähnt, um sonst völlig vernachlässigt zu werden.

Diese Einschränkungen der eigenen Prinzipien dürfen nicht davon abhalten, den Grundgedanken selbst zu beleuchten. Daß ihn Engels nicht verstand, haben wir schon oben gezeigt; die herrschende, insbesondere von Woltmann und Bernstein vertretene[1] Meinung, als ob Engels' Briefe aus den 90er Jahren einen Fortschritt bedeuteten, ist durchaus im Irrtum. Wir fragen nunmehr, ob die Scheidung in konstante und variable Faktoren, wie sie Marx und Comte vornehmen, überhaupt berechtigt ist, gleichgültig wiederum wie dieser letztere bestimmt wird. Es handelt sich also um den Einfluß der »metasozialen Bedingtheit«[2] auf die gesellschaftlichen Verhältnisse. Und hier leuchtet zunächst ein, wie sehr Marx allen jenen Geschichtsauffassungen überlegen ist, die die Geschichte aus bloßen Naturvoraussetzungen, geographischen oder ethnischen Kausalzusammenhängen erklären. Eine andere Frage ist allerdings, ob er ihnen mit seiner Deutung als Rahmen der Gesellschaft gerecht geworden ist.

Die Wirksamkeit der geographischen Bedingungen haben bekanntlich zuerst Herder, Montesquieu, Buckle, später namentlich Ritter und in ganz einseitiger Weise Mougeolle betont[3]. Wir setzen uns hier mit dem

---

[1] Woltmann, a. a. O. S. 250 ff. Bernstein, Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie. 12. Tausend, 1906, S. 9. Es wird hierauf noch zurückzukommen sein.

[2] Eulenburg, a. a. O. (Sonderabdruck), S. 25.

[3] Vgl. Barth, a. a. O. Die anthropogeographische Geschichtsauffassung S. 224—33.

jüngsten und vorsichtigsten Vertreter dieses Prinzips auseinander, mit Ratzel[1]. Er kennt vier Gattungen von Wirkungen der Natur auf den Menschen. »1. Eine Beeinflußung des Körpers oder Geistes der Einzelnen, die zu inneren, dauernden Umänderungen derselben führt; sie trifft zunächst den Körper oder Geist der Einzelnen und ist ihrem Wesen nach physiologisch oder psychologisch und tritt erst in den Gesichtskreis der Geschichte und der Geographie durch die Ausbreitung über ganze Völker. 2. Eine wegeweisende, beschleunigende, hemmende Wirkung auf die räumliche Ausbreitung der Völkermassen. Die Richtung, die Weite, die Lage und die Grenzen werden durch sie bestimmt. 3. Eine unmittelbare Wirkung auf das innere Wesen der Völker durch Anweisung auf räumliche Verhältnisse, welche entweder die Absonderung eines Volkes und damit die Erhaltung und Verschärfung bestimmter Eigenschaften oder aber die Vermengung und damit die Abschleifung der letzteren befördern. 4. Endlich eine Wirkung auf den gesellschaftlichen Aufbau eines Volkes durch Darbietung mehr oder weniger reicher Naturgaben, durch Erleichterung oder Erschwerung des zum Leben Notwendigen, dann des zum Betrieb der Gewerbe und des Handels und damit zur Bereicherung durch Austausch Förderlichen«[2]. Von diesen vier Bestimmungsweisen hat Marx den ersten in einer Weise betont, die wir bereits rügten. Denn mit seiner Ratzel parallel laufenden Meinung, der Mensch verändere durch das Wirken auf die äußere seine eigene Natur, gerät er in Konflikt zu seinen konstanten psychischen Voraussetzungen. Es zeigt sich hier deutlich der eben betonte Nachteil gegenüber Comte. Aber abgesehen hiervon hebt Marx mit Recht hervor, wie die Natur infolge der Differenz ihrer Produkte den Menschen zu einer Erweiterung seines Reproduktionsprozesses auffordert, wie allzu großer Reichtum in heißen Ländern die Entwicklung als nicht notwendig hintanhält. Was Ratzel unter Punkt zwei bringt, hat zwar Marx niemals besonders hervorgehoben, ist aber so selbstverständlich, daß er ihn ohne weiteres hätte anerkennen dürfen. Anders steht es dagegen mit der dritten Wirkung. Was Ratzel im Auge hat, ist offenbar Pflege und Erhaltung des nationalen Typus. Es ist auffallend, daß Marx sich hierüber nie geäußert hat. Unter den Naturbedingungen zählt er die Nationalität nicht auf, aber ebensowenig hat er sie als Überbau in irgendeiner Äußerung hingestellt. Auf die Marxistische Geschichtsphilosophie kann sich Kautsky nicht berufen, wenn er den Satz aufstellt: »Der Krieg ist unausrottbar in der Gesellschaft der Warenproduktion, welche nicht bloß Klassengegensätze, sondern auch

[1] Ratzel, Anthropogeographie I, 2. Aufl. 1899; II, 1891.
[2] Ratzel, a. a. O. I, S. 48.

nationale Gegensätze erzeugt«[1]. Im Gegenteil: wenn Marx Bentham ein spezifisch englisches Phänomen nennt, so scheint er den Nationalcharakter als etwas Ursprüngliches oder im Sinne Ratzels vielleicht als Produkt der insularen Abgeschlossenheit anzusehen. Auch ist Marx in seinen älteren Schriften durchaus für die Erhaltung jeder nationalen Selbständigkeit eingetreten[2]. Die größte Übereinstimmung und gleichzeitig die größte Differenz zwischen ihm und Ratzel liegt in dem vierten Gesichtspunkt. Denn nach Marx findet der Einfluß der Natur nur in der Gesellschaft statt. In fast gleichem Sinne sagt Ratzel, nur daß freilich Marx bei dem »Medium« stehen bleibt: »Die meisten Wirkungen der Natur auf das höhere geistige Leben vollziehen sich durch das Medium der wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Verhältnisse, welche ihrerseits auf das innigste miteinander verbunden sind«.

Bei der speziellen Gliederung der naturbedingten Wirkungen hat zwar Marx die sehr wichtige Naturgrundlage des Verkehrs, die Verteilung von Land und Wasser, die Küstengliederung usw. außer Acht gelassen. Im übrigen aber scheidet er ganz richtig zwischen natürlichem Reichtum an Lebensmitteln und dergleichen, also unmittelbaren Konsumtibilien und an Arbeitsmitteln wie Wasserfälle, schiffbare Flüsse, Kohle und dergleichen. Auch diese Bemerkung trifft zu, daß in den Kulturanfängen die erste und später die zweite Art des Besitzes den Vorrang verleiht.

So scheint Marx mit Ratzel im wesentlichen einverstanden zu sein. Und doch scheiden sich gerade hier die Geister. Man erkennt dies am besten in der programmatischen Erklärung, die Ratzel zu Anfang seines Werkes bringt: Hier heißt es: »Wie an einem Felsen von bestimmter Form die Welle sich immer in denselben Formen bricht, so weisen bestimmte Naturbedingungen der Bewegung des Lebens immer gleiche Wege, sind ihnen dauernd und in demselben Sinne Schranke und Bedingung und werden es ihnen immer von neuem. Sie erlangen damit eine Bedeutung, die über die des Schauplatzes für das einzelne geschichtliche Ereignis hinausreicht: sie sind ein Dauerndes im Wechsel der Völkergeschichte«[3]. Den ersten Satz könnte Marx noch unterschreiben; auch er spricht von »Schranke und Bedingung«. Aber eben deswegen

[1] Grundsätze und Forderungen der Sozialdemokratie. Erläuterungen zum Erfurter Programm. Von Kautsky und Schönbach, 4. Aufl. 1907, S. 27. Ein anderer Marxist glaubt umgekehrt interpretieren zu können, daß zufolge der kapitalistischen Entwicklung »die Nationalität allerwärts in der Auflösung begriffen ist« (Huber, Die Philosophie in der Sozialdemokratie S. 13).

[2] Vgl. besonders die Polemik gegen den Panslawismus, Lit. Nachl. III, S. 233—64.

[3] Ratzel, a. a. O. S. 54, 13. Entsprechend seiner falschen Interpretation der

leugnet er, daß die konstanten Faktoren, obwohl sie in aller Geschichte wirksam sind, die Entwicklung, den Fortgang der Menschengeschichte selbst erklären können. Und hier sind Marx und Comte der »Anthropogeographie« gegenüber durchaus im Recht. Der dauernde Einfluß der Naturbedingungen gibt gar keinen Anhaltspunkt, die speziellen Ereignisse des historischen Ablaufs selbst zu analysieren; jede Veränderung hätte sonst in einem beliebigen früheren Zeitpunkte eintreten können. Und es besteht gar kein Anlaß zu der ganz willkürlichen Meinung, zu der die Vertreter der geographischen Geschichtsauffassung sich flüchten könnten, als ob die Rückwirkung des variablen Elements, des menschlichen Geistes also, sich in der Ausnutzung der Naturverhältnisse erschöpfen müßte. Vielmehr geht sein Streben dahin, sich immer mehr von ihnen unabhängig zu machen.

Mit dem letzten Satz ist denn auch zugleich die Geltung der Meinung von Marx auf das richtige Maß eingeschränkt. An Stelle des von ihm behaupteten logischen Abhängigkeitsverhältnisses tritt eine reale Beziehung, die der exakten Empirie die Feststellung überläßt, ob in einer bestimmten Phase der Geschichte Gesellschaft oder Natur überwiegenden Einfluß ausübten. Doch ist auch jetzt der Gedanke von Marx nicht wertlos. Nach zwei Richtungen muß er gewendet werden, um ein fruchtbares Prinzip zu werden. Einmal tritt an Stelle der materiellen Bestimmungen der methodologische Gesichtspunkt als Forschungsmaxime: der Historiker soll, wenn er die Kausalanalyse einer Epoche vornimmt, so trennen, als ob die konstanten und variablen Bedingungen eine selbständige Reihe bildeten, und erst später nach Abschätzung der gegenseitigen Stärke beide zur Einheit des Ganzen zusammenschweißen. Das Resultat bleibt also zunächst unbestimmt. Nur soviel läßt sich — und dies ist das zweite Moment — behaupten, daß die Wirkung der Naturbedingungen allmählich abnimmt und dem gesellschaftlichen Einfluße weicht. Ratzel ist allerdings auch in diesem Punkte anderer Ansicht. Er meint: »Es ist sicherlich eine irrige Auffassung, wenn man sagt, die Völker lösen sich immer mehr von der Natur los, die ihre Unterlage und Umgebung bildet. Es genügt ein Blick auf die mit zunehmender Kultur und Bevölkerungsdichte wachsende Wichtigkeit des Wirtschaftslebens, um sich zu überzeugen, daß diese Loslösung keine absolute jemals sein wird, denn diese Seite der Tätigkeit eines Volkes ist inniger als viele andere mit der Natur des Landes verknüpft, in dem sie zur Betätigung kommt. . . .

materialistischen Geschichtsauffassung glaubt Tugan in Ratzel eine Bestätigung zu finden. (Vgl. besonders S. 96).

Wir werden nicht von der Natur im Ganzen freier, indem wir sie eingehender ausbeuten und studieren, wir machen uns nur von den einzelnen Zufällen ihres Wesens oder ihres Ganzen unabhängiger, indem wir die Verbindungen vervielfältigen. Deswegen hängen wir . . . eben wegen unserer Kultur am innigsten von allen Völkern, die je gewesen, mit der Natur zusammen, denn wir wissen am meisten daraus zu machen« [1].

Ratzel hat allerdings insofern Recht, als wir erst in der Gegenwart infolge der erhöhten Anstrengung auf allen Gebieten dazu gelangt sind, alle Möglichkeiten der Naturbedingungen auszuschöpfen. Aber es ist diese erhöhte Ausnutzung einmal nur durch die Schöpfung gesellschaftlicher Arbeitsmittel und Produktionsweise möglich geworden. Dazu waren jene Schranken immer vorhanden, wir haben nur heute erkannt, wie deutlich die Gunst und Ungunst der geographischen Bedingungen selbst in entwickelteren Ländern mitspielt. Und diese wirtschaftlichen Vorteile, die Ratzel im Auge hat, werden in dem Maße, als die natürlichen Bodenschätze sich erschöpfen, also in einer künftigen, wenn auch jetzt noch nicht absehbaren Zeit zurücktreten in der gleichen Weise wie heute z. B. die früher allein maßgebende Rolle, die die Lage für eine Stadt hatte, durch künstliche, d. h. gesellschaftliche Mittel abgeschwächt worden ist. Vor allem übersieht die geographische Auffassung, daß mit dem zunehmenden Geschichtsverlauf der Raum immer mehr überwunden wird durch die allgemeiner werdende Kultur, insbesondere durch die Gemeinsamkeit der Geisteswissenschaften. Was also Marx von Anfang an als maßgebendes Element ansah: die Entwicklung der Gesellschaft, ist sicher für die Gegenwart gültig.

Was die zweite Naturvoraussetzung anlangt, die Beschaffenheit der Arbeitskraft, so ist eine Kritik hier nicht möglich, da Marx mit keinem Worte angedeutet hat, wie er sich deren Wirksamkeit dachte. Er bleibt bei der problematischen Wendung: »Rasse usw«. Es ist damit wenigstens offen gelassen, ob nicht doch, wenn auch die Völker allein um wirtschaftliche Interessen kämpfen, bei der Entscheidung ethnische Überlegenheiten mitspielen. Nach dieser Richtung würde also die materialistische Geschichtsauffassung nur denen gegenüber im Unrecht sein, die behaupten, die Geschichte sei nichts als Ethnologie. Die Schwierigkeit, einen Entwicklungsfaktor anzugeben, die für die Anhänger der geographischen Ausschließlichkeit unlöslich ist, ist hier freilich gehoben, da es sich um eine Bestimmung des Menschen selbst handelt: Von der Rasseneigenschaft braucht man auf Rassenhaß und Rassenkampf überzugehen. Aber es

[1] Ratzel, a. a. O. S. 63, 65.

darf doch als sicher ausgesprochen werden, daß die einseitige Rassentheorie Gobinaus vollkommene Willkür ist[1]. Der hauptsächlichste Vertreter dieser Soziologie in der Gegenwart, Gumplowicz, hat denn auch das Bedürfnis gefühlt, neben den ethnologischen Faktor einen zweiten zu stellen, eben den ökonomischen, dessen Gültigkeit jetzt zu prüfen sein wird.

Wenn wir, obzwar unter gewissen Einschränkungen, anerkennen mußten, daß der Marxismus eine viel reichere Nüance des historischen Lebens zuläßt als die einseitigen Geschichtsauffassungen, so fragt sich nunmehr: Hat er die einheitliche Grundstimmung, die innerhalb des Naturgegebenen den Fortgang des gesellschaftlichen Lebens regelt, richtig angegeben? Ist die Ökonomie und innerhalb ihrer die gesellschaftliche Produktivität der Arbeit das Entscheidende in der Geschichte? Wir betrachten zunächst den gesetzmäßigen Zusammenhang des Unterbaus, um dann seine Verknüpfung mit dem ideologischen Überbau anzuschließen.

§ 2. Die Gesetzmäßigkeit des ökonomischen Unterbaues.

Die Stufenfolge der Wirtschaft ist nach Marx folgende: bestimmte Eigentumsverhältnisse als Voraussetzung — alsdann in aufsteigender Reihe, durch das gesellschaftliche Bedürfnis oder das Klasseninteresse geweckt: 1. Technik und Arbeitsteilung, deren gemeinsamer Ausdruck die Reife des Arbeitsmittels oder die gesellschaftliche Produktivkraft der Arbeit ist; 2. die von ihr bestimmten Produktionsverhältnisse, die sozialen Beziehungen der Arbeit; 3. die hieran anschließenden Austausch- und Verkehrverhältnisse; 4. die Verteilungsverhältnisse. Wir betrachten zunächst, mit welchem Rechte der Eigentumsfrage die Bedeutung einer logischen Normierung für die Entwicklung der Ökonomie zugeschrieben werden darf. Es wurde bereits oben festgestellt, daß die Kritik, die Stammler an diesem Punkte geübt hat, völlig ins Leere geht. Ob Stammlers Gesellschaftsbegriff Geltung beansprucht, steht freilich auf einem anderen Blatte. Denn da er von der Wirtschaft als dem Inhalte des sozialen Lebens ausgeht, das im Recht äußerer Regelung unterworfen wird, so ist diese Allherrschaft des Ökonomischen erst im nächsten Paragraphen zu prüfen. Hier gilt es nur festzustellen: für das Gebiet der Sozialökonomik trifft jene Lehre von den Voraussetzungen zu. Nur hat sich Marx von den Einseitigkeiten Stammlers freigehalten. Denn ihm ist nicht entgangen, daß jenseits der Eigentumsregelung ein Allgemeines steht, das sich vielleicht auch nur im Zusammenleben der Menschen vollzieht, aber seinem Sachgehalt nach immer von ihm ganz und gar

[1] Über die ethnologische Geschichtsauffassung vgl. Barth, a. a. O. S. 233—51.

unabhängig ist. Die Naturbedingungen, deren gemeinsamer Ausdruck die naturwüchsige Produktivität der Arbeit ist, faßte Marx in der zuletzt kritisch beleuchteten Weise als Grenzbestimmung. Daneben kennt er aber Existenzbedingungen, die als allgemeinster Inhalt der Geschichte über die besondere Gesetzmäßigkeit der historischen Epochen erhaben und dem gesellschaftlichen Menschen mit dem noch nicht vergesellschafteten gemeinsam sind. Dies ist die produktive Arbeit zur Herstellung des stofflichen Reichtums überhaupt. Sie nennt Marx deshalb den »allgemeinen Stoffwechsel zwischen Mensch und Natur«. Erst neben »diese ewigen Naturbedingungen des menschlichen Lebens« treten solche, die nur unter der Voraussetzung bestimmter Eigentumsverhältnisse zu begreifen sind, eine Meinung, die Marx eine bloße Tautologie nennt, da eine Aneignung, die sich nichts anzueignen wisse, eine contradictio in adiecto sei. Gerade auf diesen Punkt richtete sich seine Polemik gegen die Vulgärökonomen, kapitalistische Gesetze als unbedingt gültige anzusehen.

Marx hat also aufs deutlichste unterschieden, was Wagner heute rein-ökonomische und historisch-rechtliche[1], Dietzel natürliche und soziale Kategorien nennt[2]. Wagner lehrt hierüber folgendes: »Die Unterscheidung rein-ökonomischer und sozialer oder historisch-rechtlicher Standpunkte der Betrachtung in der politischen Ökonomie. Auf dem ersten Standpunkte stellt man den Menschen überhaupt (die Menschheit als ein Ganzes) der äußeren Natur gegenüber und verfolgt die sich so ergebenden wirtschaftlichen Beziehungen. Auf dem zweiten Standpunkte berücksichtigt man zugleich die Lage der einzelnen Menschen, der Volks-, Standes-, Besitzklassen in einem Volke zu einander und weiter auch die gegenseitigen politischen und Machtverhältnisse der verschiedenen Völker, welche irgendwie unter einander verbunden sind, und verfolgt dann die sich mit aus diesen Umständen ergebenden wirtschaftlichen Verhältnisse der Einzelnen, der Klassen, der Völker zueinander und zur äußeren Natur. . . . Die Unterscheidung dieser Standpunkte führt dann auch zur Unterscheidung von rein ökonomischen und sozialen oder historisch-rechtlichen Kategorien im Wirtschaftsleben«.

Wagner fügt hinzu, die Unterscheidung sei vor allem auf Rodbertus zurückzuführen, welcher sie namentlich für den Kapitalbegriff gemacht habe.

Diese Herleitung ist einseitig. Es führt uns dies auf eine allgemeine Bemerkung. Schon dies ist nicht richtig, wenn Ricardo aufgefaßt wird als einer, der die allgemeinsten rechtlichen Voraussetzungen außer Acht

[1] Wagner, Grundlegung der politischen Ökonomie I, 1, 3. Aufl., S. 288.
[2] Dietzel, Theoretische Sozialökonomik, Lehrb. u. Handb. der politischen Ökonomie von Wagner, II, 1, S. 120.

gelassen hätte. Marx sagt von ihm: »Ricardo macht endlich bewußt den Gegensatz der Klasseninteressen, des Arbeitslohnes und des Profits und der Grundrente zum Springpunkt seiner Forschungen, indem er diesen Gegensatz naiv als gesellschaftliches Naturgesetz auffaßt«[1]. Aber schon Ricardo will die Geltung seiner Gesetze nur für den Fall von Gütern, »bei deren Produktion der freie Wettbewerb besteht«[2]. Bei Smith bleibt das Verhältnis allerdings unklarer, ist aber implicite gleichfalls vorhanden. Erst die Nachfolger Ricardos machten sich des Fehlers schuldig, den Marx und Engels zu tadeln nicht müde wurden. Was aber Rodbertus entdeckte, das mußte ebenso notwendig ihr Ausgangspunkt sein. Denn für jeden Sozialismus, der ja doch durch bloße Änderung der Eigentumsverfassung alle gesellschaftlichen Verhältnisse umstülpen will, ist es erste Lebensbedingung, nachzuweisen, daß die zu kritisierenden Mißstände unter der Bedingung der Eigentumsordnung stehen, daher mit ihr auch verschwinden müssen. Die moderne Scheidung ist also auf die sozialistische Kritik überhaupt zurückzuführen und hier zuletzt auf keinen anderen als Proudhon, da er zuerst in radikaler Form das Privateigentum als den Inbegriff der kapitalistischen Tatsachen definierte. »Sie (die Wirtschaftstheorie) betrachtet den Verlauf der wirtschaftlichen Vorgänge einmal unter der Prämisse, daß die Wirtschaftsverfassung eine dezentralistische, zweitens unter der Prämisse, daß sie eine zentralistische ist«[3].

Auch die unter der Voraussetzung dieser sozialen Prämissen stehenden Tatsachen nun mit Stammler ausschließlich als juristische Massenerscheinungen zu bezeichnen, ist nicht angängig; denn obwohl dies formal richtig ist, so kommt doch auf diese Weise gerade eine Betrachtung heraus, die der Nationalökonom nicht will. Es ist deshalb durchaus zweckmäßiger Sprachgebrauch, nicht nur den natürlichen, sondern auch den sozialen Kategorien den Charakter als ökonomische zu lassen. In Stammler zeigt sich allzu deutlich der Jurist[4].

[1] Marx, Kapital I, XI.
[2] Ricardo, a. a. O. S. 11.
[3] Dietzel, a. a. O. S. 86.
[4] Stammler führt auf die Unkenntnis seiner angeblich neuen Begriffsbestimmung von der bestimmten äußeren Regelung »die fehlende Klarheit« in der Nationalökonomie zurück. »Die nationalökonomische Lehre hat dieses trotzdem seither durchgängig tun zu dürfen geglaubt (nämlich seine Lehre zu übersehen). Und dies ist ihr äußerst verhängnisvoll geworden, es gab den ersten Grund für die Unsicherheit ab, in der das Lehrgebäude der genannten Disziplin noch jetzt sich weithin befindet« (a. a. O. S. 187). Trotzdem gesteht er sogar bei Smith und Ricardo: »Ich gebe zu, daß man bei ihnen zur Not dieses hinein interpretieren kann« (a. a. O. S. 196). Daß gerade beim Kapitalbegriff Marx' Trennung gegen-

So hat Marx in seiner Lehre vom Verhältnis zwischen Eigentum und Wirtschaft die moderne Doktrin vorgebildet. Wir gehen von der formalen Prämisse nunmehr zum Inhalte selbst, zur Kritik der ökonomischen Struktur.

In ihr sind die untersten Glieder Arbeitsteilung und Technik. Seit Smith ist die produktive Wirkung der Arbeitsteilung zu einem festen Bestande der Wissenschaft geworden. Ihre grundlegende Bedeutsamkeit für die ganze Kulturgeschichte ist oft genug betont worden, und besonders von Durkheim zu einer nun allerdings einseitigen Soziologie ausgearbeitet worden[1]. Indem Marx die Technik als letztbedingenden Faktor hinzufügt, meint er damit, wie wir oben feststellten, daß sie erst eine bestimmte Art der Arbeitsteilung ermöglicht. Im Rahmen der technischen Grundlage vervollkommt sich darin jene, bis der Fortschritt der Naturwissenschaft eine neue Technik schafft und damit die Bedingung neuer Arbeitsteilung; in der geschichtlichen Bewegung findet eine wechselseitige Anregung statt. Diese beiden Faktoren sind es, die über die naturgegebene Schranke hinausführen und die gesellschaftliche Produktivität und damit die Entwicklungsgeschichte der Arbeit bestimmen. Der Einfluß, den Marx hier behauptet, ist unzweifelhaft gültig und in der gegenseitigen Bedingtheit seiner Momente mit großem Feinsinn durchgeführt. Damit ist natürlich nicht gemeint, als ob jede ökonomische Einzelheit auf die Technik zurückzuführen sei; vielmehr ist sie nur die oberste Ursache der allgemeinen Erscheinungen einer Epoche. Wenn also Barth unter Berufung auf ein Einzelereignis der römischen Geschichte, den Übergang der Latifundienbesitzer zum Zwergbetrieb, einwendet: »Die einseitige Formel: neue Technik, neue Struktur ist also durchaus ungenügend«[2], so ist in Wahrheit seine Interpretation einseitig und hängt zusammen mit der schon oben (S. 166) zurückgewiesenen Einengung der Struktur auf die Betriebsformen.

Der Produktivgrad der Arbeit stellt sich dar »im relativen Größenumfang der Produktionsmittel, welche ein Arbeiter während gegebener Zeit mit derselben Anspannung von Arbeitskraft in Produkt verwandelt«[3].

über der von Rodbertus zurücktritt, liegt nur daran, daß er die spezifisch kapitalistische Form von Ware und Kapital als wesentliches Merkmal in den Begriff mit aufnimmt. Ausdrücklich sagt Marx, das Kapital sei nicht die Summe der produzierten Produktionsmittel (S. 341).

[1] Über Durkheim vgl. Barth, a. a. O. S. 289—298.

[2] Barth, a. a. O. S. 318. Auch Sombarts Einwendungen (Der moderne Kapitalismus I, S. 21) sind aus diesem Grunde belanglos.

[3] Vgl. S. 156. Auf die Einzelheiten der Marxschen Terminologie einzugehen erübrigt sich. Neu ist nur die Wortbildung »Arbeitsgegenstand«, die aber entbehrt werden kann und außerdem leicht mißverständlich ist.

Das Wesentliche des menschlichen Arbeitsprozesses ist die Benutzung des Arbeitsmittels, das sich zwischen Arbeiter und Arbeitsgegenstand einschiebt. Indem Marx Franklins Definition des Menschen als eines toolmaking animal aufnimmt, erkennt er im universalhistorischen Rahmen die ungeheure Bedeutung des Werkzeugs. Nicht was, sondern wie etwas gemacht wird, bestimmt in der Tat den ökonomischen Charakter der Epochen; denn erst von dem Wie hängt die ganze Möglichkeit des Was ab. Ursprüglich dienten dem Menschen seine eigenen Leibesorgane; in den Arbeitsmitteln hat er sie künstlich verlängert und damit seine Macht unendlich erweitert. Unabhängig von Marx ist eine Richtung entstanden, welche die Bedeutung des Werkzeugs für die Geschichte der Menschheit erforscht. Hierhin gehören die Untersuchungen von Geiger, Kapp und Noirée. Es kann an dieser Stelle natürlich nicht genau hierauf eingegangen werden, wir begnügen uns auf die Literatur zu verweisen [1]. Nur soviel sei bemerkt: was Marx Verlängerung des Natürlichen nennt, bezeichnet Kapp als Organprojektion. Hierunter versteht Noirée »das Versetzen des inneren Mechanismus in die Außenwelt, wo derselbe sichtbar, phänomenal wird, und in seiner rein mechanischen Wirkung aufgefaßt, vervollkommt und so das Mittel einer stets klareren Erkenntnis wie auch einer stets fortschreitenden Krafterhöhung werden kann«.

Ganz im Sinne der materialistischen Geschichtsauffassung, sofern wirklich die Geltung als ausschließlich gemeint ist, definiert Noirée: »Durch das Werkzeug ist der Mensch ein Werkzeug-Wesen geworden; durch seine künstlichen Schöpfungen ist der natürliche Mensch ein anderer und zwar ein solcher geworden, wie wir ihn heute kennen . . . . . Das Prinzip der alternierenden Wirkungen — des Werkzeugs auf den Menschen, des Menschen auf das Werkzeug — muß auch hier, wie bei aller Entwicklung als Kompaß dienen« [2]. Marx hätte den gleichen Gedanken noch vertiefen können, wenn er aus der liberalen Theorie des Arbeitseigentums den Satz machte, daß historisch-psychologisch die Entstehung des Privateigentums vielleicht an die unmittelbare Beziehung zwischen dem Produzenten und seinem Werkzeug anknüpft. Simmel hält es z. B. für wahrscheinlich, »daß die Entwicklung des Privateigentums nicht gerade die Arbeitsprodukte als solche am ehesten und intensivsten ergriffen haben, sondern die Arbeitswerkzeuge einschließlich der

[1] Vgl. besonders Laz. Geiger, Zur Entwicklungsgeschichte der Menschheit; Kapp, Grundlinien einer Philosophie der Technik 1877; Noirée, Das Werkzeug und seine Bedeutung für die Entwicklungsgeschichte der Menschheit 1880. Für die moderne Entwicklung Toennies, Die Entwicklung der Technik in Festgaben für A. Wagner 1905, S. 127 ff.

[2] Noirée, a. a. O. S. 53, XVI.

Waffen. Denn gerade die Werkzeuge funktionieren am unmittelbarsten als Verlängerungen der Körperglieder, erst an ihrem Endpunkt pflegt der Widerstand der Dinge gegen unsere Impulse empfunden zu werden«[1].

Einer bestimmten Entwicklungsstufe der Produktivkräfte entsprechen bestimmte Produktionsverhältnisse. Auch diese These ist gültig, ja selbstverständlich, wenn man mit Marx sie mit Eigentumsverhältnissen identifiziert. Denn dann ist stets eine Gruppe vorhanden, die die Verwertungsmöglichkeiten der gesteigerten Produktivität usurpieren und dem bestehenden Eigentum einordnen wird. Die neue Produktionsweise stellt sich dar als eine Resultante aus der vorausgehenden Eigentumsverfassung und der geänderten technologischen Grundlage. Indem Marx so das Problem von zwei Seiten betrachtete, überwand er den einseitigen Optimismus der alten Liberalen: ihm gelang es, die Produktivitätserhöhung als eine soziale Erscheinung zu würdigen und zu kritisieren. Er wurde nächst Hegel und den Franzosen[2] der erste, der den Kontrast zwischen Individualismus und Arbeitsteilung: ihre schädlichen Folgen für den Menschen selbst sah, während man früher nur den technischen Fortschritt gepriesen hatte.

Schwieriger ist die Beziehung der Produktions- zu den Austauschverhältnissen. Während Marx die Neigung zeigt, sie in jenen überhaupt aufgehen zu lassen, fanden wir bei Engels ein eigentümliches Schwanken zwischen Koordination und Subordination, das noch verwirrt wurde infolge des häufigen Ersatzes der Austausch- durch die Verkehrsverhältnisse. Zunächst ist freilich eine Abhängigkeit des Austausches von der Produktion selbstverständlich: der genetische Zusammenhang; es kann nur soviel an andere abgesetzt werden als produziert worden ist. Auch dies wollen wir, da die Kritik der Werttheorie uns erst später beschäftigen wird, zunächst als gültig zugestehen, daß der Austausch oder wie Marx auch sagt, die Zirkulationssphäre, oder, wie der gewöhnliche Terminus lautet, der Handel unproduktiv ist, die Waren also ausschließlich nach der in der Produktion erforderten Arbeitszeit umgesetzt werden. Aber folgen deshalb aus der Gesamtheit der Produktionsbedingungen die sozialen Beziehungen des Austausches? Dies gibt offenbar nur einen Sinn, wenn man mit Marx — und dies war ja, fanden wir, die Rechtfertigung seiner Ignorierung — Eigentum als äußere Regelung bereits

[1] Simmel, Philosophie des Geldes S. 345. Auch Schubert-Solden (Zur erkenntnistheoretischen Begründung der Rechts- und Staatsphilosophie, Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft, 1908, S. 415) nennt das Privateigentum »eine Erweiterung des Ich und seines Leibes«.

[2] Vgl außer dem schon zitierten Proudhon auch Comte, Cours de philosophie positive IV, 1839, besonders S. 465 ff.

voraussetzt. Dann ist zwar die Determination eine bloße Trivialität, aber in ihrem systematischen Charakter werden die Austauschbeziehungen nicht durch die Produktions-, sondern durch die Eigentumsverhältnisse bestimmt. Engels hat also mit seiner Koordination Recht; denn beide Glieder stammen aus derselben Quelle. Apriori kann also nichts darüber gesagt werden, ob die Produktions- die Austauschweise schafft oder ob der Prozeß umgekehrt geht oder ob ein solcher Einfluß wechselseitig ist. Das genetische prius des Was kann hineinwachsen in das Wie des Austausches und umgekehrt. In seinen historischen Darstellungen hat Marx sich dann auch nicht gescheut, diesen Sachverhalt anzuerkennen. So gilt es ihm ja geradezu als ein Charakteristikum älterer Zeiten, daß hier die Handelssuprematie den Ausschlag gab, die heute durch die industrielle Vorherrschaft verdrängt ist. Der Mangel entwickelter Produktion im alten Griechenland und in Holland kann doch nicht die Ursache dafür sein, daß sie großen Handel trieben. Leise klingt hier der seltsame Begriff der negativen Ursache an, den Engels zur Begründung der Ideologie mitunter gebraucht; ein positiver Gehalt muß doch als zureichender Grund hinzutreten.

Von den Verkehrsverhältnissen hat Marx im Gegensatz zu Engels' unsicheren Formulierungen deutlich bekundet, daß sie ein Abhängiges der Produktion seien. Sie sah er nicht nach ihrer sozialen Seite an — denn dann gehören sie zu den Austauschbeziehungen und fallen schon deswegen unter die Produktion — sondern nur nach ihrer technischen Eignung, in der sie naturgemäß nur als ein Mittel erscheinen, um dem Endzweck der Wirtschaft, der Konsumtion, näher zu kommen. Doch ist diese Kausalreihe ganz einseitig. Die Meinung, daß neue Verkehrswege nur geschaffen werden, um zur Ausdehnung von Produktion und Austausch zu dienen, mag für die Gegenwart zutreffen, ist aber generell genommen ganz und gar irrtümlich. Wenn Engels auch in diesem Punkte einer Koordination zuneigt, so erweist er sich als der Anschauliche, der der Fülle des Lebens, wie wir in der Einleitung hervorhoben, gerechter zu werden verstand. Marx betont selbst den Wert der geographischen Entdeckungen für die Neuzeit; nach dem Kommunistischen Manifest war die hierdurch geschaffene Ausdehnung des Marktes der Grund zum Sturze der Zunftverfassung. Ernsthaft würden wohl beide Freunde selbst nicht behauptet haben, daß z. B. Columbus Amerika zu entdecken unternahm, in der auch nur irgendwie unbewußten Absicht, eine neue Produktionsweise zu unterstützen. Soll hier ein Zusammenhang überhaupt einen Sinn haben, so müssen wir noch einen Schritt weiter zurückgehen als bei der Kritik der Austausch-

beziehungen: auf die menschliche Psyche selbst. Der Entdeckerdrang nach unerhörten Abenteuern ist nur ein Speziallfall des unendlichen Sehnens, das die Geister zur Befreiung aus allen Arten der mittelalterlichen Gebundenheit, also auch der wirtschaftlichen aufrief.

Das letzte Glied des ökonomischen Unterbaus bilden die Verteilungsverhältnisse. Ihre Abhängigkeit von der Produktionsweise ist eine genetische, insofern der individuelle Anteil an der Konsumtion produziert sein muß, und eine sachliche, insofern Eigentumsbeziehungen bereits eingeschlossen sind. Denn dann erhält der Einzelne von dem neugeschaffenen Reichtum soviel, als wozu er seiner sozialen Stellung nach von vornherein prädestiniert ist. Deshalb ist diese These viel zu allgemein, um einen wirklichen Gehalt zu bergen. Auf die Kritik der Verteilungslehre, die Marx für das kapitalistische Wirtschaftssystem aufstellt, werden wir erst später eingehen. Nur soviel sei hier bemerkt: wollte Marx jenem unbestimmten Satze einen deutlichen Sinn geben, so verwandelte sich die Behauptung, jede Produktionsweise habe ihre spezifische Verteilungsweise, in die falsche These, in jeder Epoche gelte nur immer ein Verteilungsgesetz.

Die Kritik der ökonomischen Struktur ergibt demnach folgendes Gesamturteil. Dankenswert und interessant ist der Versuch, die sonst getrennten Glieder der politischen Ökonomie, — Urproduktion, Gewerbe (für Marx beides Produktion), Handel, Verkehr, Einkommen — in eine monistische Reihe von der Produktivität der Arbeit aus zu setzen. Meisterhaft hat Marx die Produktionsverhältnisse, die allgemeinen Bedingungen des Arbeitsprozesses, analysiert. Aber im übrigen erwies sich Engels' Eklektizismus als das sachlich Richtigere: weder die Austausch- noch die Verkehrsverhältnisse wollten sich dem Schema fügen und die Verteilungsverhältnisse nur in einem ganz leeren Sinn. Schon hier wurden wir genötigt, auf die Seele als den eigentlichen Quell zurückzugehen. Die kritische Betrachtung des Zusammenhangs zwischen Ökonomie und Überbau, zu der wir nun übergehen, wird dies Problem vertiefen.

§ 3. Die Lehre vom Überbau.

Die Verknüpfung zwischen Ökonomie und Ideologie sollte, so fanden wir oben, eine systematische sein. Zwar war an wenigen Stellen eine bloß genetische Beziehung, eine Existenzbedingung durch den materiellen Prozeß ausgesprochen; diese Formulierungen haben wir indes als dem eigentlichen Sinn der Theorie widersprechend ausgeschaltet; es wird am Schlusse des Kapitels bei der Prüfung, inwiefern die gesamte Geschichts-

philosophie Geltung beanspruchen darf, hierauf zurückzukommen sein (§ 5). Hier haben wir es zunächst mit dem systematischen Charakter des historischen Materialismus zu tun. Zu seiner Begründung waren zwei wesensverschiedene Argumente vorgebracht, der Empirismus, also eine erkenntnistheoretische Stellungnahme und eine psychologische Klassenkampftheorie.

Wir betrachten zunächst die erste Form, bei der wir uns indes nicht lange aufzuhalten haben. In der Annahme des biologischen Empirismus, der die ursprüngliche Gleichheit der Menschen behauptet und sie zu bloßen Produkten ihrer Erfahrung, speziell der Erziehung, macht, erweist sich Marx als ein letzter Ausläufer der Aufklärungsphilosophie. Wir haben gesehen, wie nicht nur für Engels, sondern auch für ihn der Gleichheitsgedanke die Möglichkeit und Gerechtigkeit des Zukunftsstaates verbürgt; in einer höher entwickelten Phase des Kommunismus sollen Fähigkeiten und Bedürfnisse der Genossen dieselben werden, so daß der Verteilungsmodus absolut gerecht wird. Es bedarf kaum eines Hinweises, daß diese Hypothese verkehrt ist. Meinte man früher, daß die Menschen sind, was sie werden, so sind wir heute umgekehrt geneigt zu sagen, daß der Mensch nur wird, was er ist. Es ist hier nicht der Ort, zu entscheiden, ob von den beiden großen Entwicklungsbedingungen des Menschen Vererbung oder Anpassung, d. h. Erfahrung überwiegt. Wahrscheinlich ist der erste Faktor der bedeutendere. Daß Marx ihn trotz seiner vielfachen naturwissenchaftlichen Studien übersehen konnte, daß ihn hier vor allem nicht der so freudig begrüßte Darwinismus bekehrte, ist seltsam und beweist, mit wie großer Zähigkeit einmal konzipierte und wertvoll gewordene Gedanken der besseren Einsicht zum Trotz beibehalten werden. Ob freilich Marx bis zu seinem Lebensende an eine ursprüngliche Gleichheit der Menschen glaubte oder ob er später nicht die im Jahre 1875 niedergeschriebenen Worte verleugnet hätte, muß unentschieden bleiben, da eine Äußerung aus den späteren Jahren nicht vorliegt [1].

Interessanter als diese Bestimmungen, bei denen Marx ganz auf dem Boden des französischen Materialismus stehen geblieben ist, ist diejenige Form des Empirismus, die in Reaktion gegen Hegels Idealismus entstand. Nur die Koordination von Natur und Geschichte, die die deutsche Metaphysik aufgebracht hatte, ermöglicht hier einen historischen Empirismus der materiellen Lebensbedingungen. In dem Terminus »materia-

[1] Auch Bebel sagt noch: »Setzt das gut veranlagte Kind intelligenter Eltern unter Wilde, und es wird ein Wilder. Was also einer ist, das hat die Gesellschaft aus ihm gemacht« (Die Frau S. 370).

listische Geschichtsauffassung« ist die Meinung formuliert, daß das, was sich im Reiche der Natur als Materialismus darstellt, zugleich in dem der Geschichte in demselben Sinne Ökonomismus sein müsse. Und wie wir in der Kritik des naturwissenschaftlichen Materialismus denselben Zirkel Engels vorhalten mußten, den er bei Hegel rügt, indem er das zu Beweisende voraussetzt, so auch hier. Abermals zeigt sich, wie der historische Materialismus der idealistischen Geschichtsauffassung gegenüber im Nachteil ist, weil ihm die intellektuelle Anschauung fehlt, mit der Hegel die Geschichte als Offenbarung des absoluten Geistes behauptete. Was bei ihm eine als solche unwiderlegbare persönliche Intuition ist, bleibt bei Marx und Engels völlige Willkür. Denn nichts anderes als dies ist es, wenn sie in der Kritik der spekulativen Abstraktionstheorie Feuerbachs Sensualismus fortsetzen und mit ihm die Umkehrung für das Wesen der Abstraktion erklären, um hieraus die Alleinherrschaft der ökonomischen Beziehungen zu folgern. So glücklich auch Marx das Geheimnis der Spekulation als Hypostasierung abstrakter Vorstellungen aufgedeckt hat, so bleibt doch ganz unbewiesen, daß der anschauliche Gegenstand der Geschichte allein die Wirtschaft sein, daß er überhaupt monistisch bestimmt werden müßte und könnte. Ebenso falsch ist es aber, die abstrakten Vorstellungen, wie Marx will, überhaupt abzuweisen; er denkt nicht daran, ihre logische Struktur, ihren Aufbau aus den ursprünglichen Gegenständen des Denkens aufzuzeigen. Indem er das Kind mit dem Bade ausschütten will, verrät sich seine Geschichtsphilosophie als einseitige Reaktion gegen die spekulative Metaphysik. Und um so widerspruchsvoller wird sein System, wenn er später — und noch dazu in einem widerspruchsvollen Dualismus — die abstrakten Bestimmungen des gesellschaftlichen Lebensprozesses von neuem zu Ehren brachte als das Wesentliche des Geschichtsverlaufes; — ganz abgesehen davon, daß ihm vermöge der Bildersprache das ökonomische Naturgesetz in die gleiche Ferne von der menschlichen Psyche zu gleiten schien wie die befehdete Selbstbewegung der Idee.

Zudem haben Marx und Engels der Fassung, daß das Ökonomische als Existenzbedingung alleinige Ursache des Vorstellungsprozesses sei, selbst die Spitze abgebrochen. Ein vollkommener Rückzug liegt in dem von Engels gebildeten seltsamen Begriff des negativ Ökonomischen[1]; die

[1] Wir wiesen schon darauf hin, daß die späteren Briefe von Engels keinen Fortschritt bedeuten. Denn abgesehen von der obigen Inkonsequenz bleibt er bei einer inhaltlichen Verknüpfung und erkannte nur den früher als »höchst einfach« bezeichneten Zusammenhang als verwickelt an. Im übrigen kenn-

niedrige ökonomische Entwicklung früherer Perioden soll »zur Ergänzung, aber auch stellenweise zur Bedingung und selbst Ursache« die falschen Vorstellungen von der Natur gehabt haben. Wir fanden schon im vorigen Paragraphen: Ein Negatives kann nur insofern Ursache genannt werden, als es bewirkt, daß etwas anderes nicht ist; ein positiver Grund muß doch notwendig zur Erklärung der Tatsache hinzukommen. So gaben wir selbst in Kapitel II als negative Bedingung zur Entwicklung der deutschen Metaphysik das Daniederliegen der wirtschaftlichen und politischen Verhältnisse an; aber dies war erst möglich, nachdem wir ihre positive Ursache in der religiösen Vertiefung erkannt hatten. In Engels' Worten klingt die Wertschätzung des Negativen an, die wir in der dialektischen Methode eingeschlossen fanden. Soll aber ein positiver Faktor bei dem »ursprünglichen Blödsinn« mitgewirkt haben, so ist nicht einzusehen, weshalb er später verschwinden soll; eine starre Grenzlinie zwischen unentwickelten und entwickelten Epochen darf doch gerade der Marxismus nicht aufstellen, dessen Weltbild in unaufhörlicher Veränderung begriffen ist. Am deutlichsten zeigt sich dieses Mißverhältnis in der Theorie der Religion, die ursprünglich die äußere Natur wiederspiegelte. Es ist nicht einzusehen, weshalb sie später zum ausschließlichen Reflex der gesellschaftlichen Mächte geworden sein soll. Der gleichen Verwechslung des Positiven und Negativen macht sich Marx schuldig. Gewiß steckt in seinen Ausführungen über die Kunst (vgl. S. 203f.) etwas Richtiges. Achilles ist nicht möglich mit Pulver und Blei und die Iliade nicht möglich mit der Druckerpresse. Aber die Konsequenz des ökonomischen Materialismus verlangt die unmögliche Geltung einer positiven Wendung. Selbst Marx würde jedoch nicht behaupten, daß Homer deshalb dichtete, weil die technologischen Grundlagen seiner Zeit beschränkt waren — ebensowenig wie wir heute trotz der Buchdruckerei und des »Preßbengels« das Dichten verlernt haben. Und diese gleiche Verlegenheit begegnet uns bei allen Versuchen, den religiösen Gehalt des Christentums ökonomisch zu erklären.

Aus der Ablehnung dieses ökonomischen Empirismus folgt, daß die Naturgesetze, die objektive Gesetzmäßigkeit, die Marx aufstellen will, ihren ausschließlichen Charakter bereits vom erkenntnistheoretischen Stand-

zeichnen sich seine Ausführungen durch gänzliches Abschwenken von der Interessentheorie. Engels ist hier über die empiristische Begründung — im Gegensatz zu der Schrift über Feuerbach — nicht hinausgekommen und hat ihr durch seine Briefe eine unrichtigerweise dominierende Stellung unter den Epigonen verschafft. Die Bemerkung von Woltmann: »Auf jeden Fall ist es zu bedauern, daß Engels die in den mitgeteilten Briefen dargelegten psychologischen Anschauungen ... nicht systematisch entwickelt hat« (a. a. O. S. 251) ist ganz verfehlt.

punkte aus verlieren müssen. Aber da unzweifelhaft das Ökonomische in der Geschichte irgendeine Rolle spielen muß, irgendwelche Kausalreihen auslöst, so wird die Gesetzmäßigkeit des Marxismus nicht ganz entwertet. Über ihren logischen Geltungsbereich werden wir nach der Kritik der psychologischen Theorie sprechen, da seine Untersuchung beiden Begründungsversuchen unentbehrlich ist. Eben dort wird ein weiterer gemeinsamer Inhalt des ökonomischen Materialismus zu prüfen sein; denn die sensualistische These der Bildertheorie fällt zufolge der Leugnung des Normativen als Naturalismus zusammen mit dem, was die Klassenkampftheorie als relativistischen Psychologismus kennzeichnet. Erst später, beim systematischen Aufbau (§ 5), werden wir sehen, was es mit dem ökonomischen Empirismus insofern auf sich hat, als er maßgebende sachliche Bedingungen der historischen Entwicklung behauptet.

Wir gehen nunmehr zur Klassenkampftheorie über, ohne auf die häufig genug gerügten Differenzen beider Hypothesen noch einmal zurückzukommen. Gibt es die Alleinherrschaft aligemeingültiger konstanter ökonomischer Motive, die Marx nach dieser Richtung behauptet?

Unter den psychologischen Voraussetzungen ist die erste die Allgemeinheit des Seelenlebens. Sie ist gegründet — hier ist das verknüpfende Band zu dem eben betrachteten Empirismus — in der Erfahrung, die den einzelnen als Glied einer Klasse aufwachsen läßt. Die zugrunde liegende Gleichheitsidee ist bereits als irrig aufgewiesen. Doch ist damit das Problem nicht erledigt; denn wir stehen hier vor weiterverbreiteten Annahmen, nach denen jeder Mensch das ausschließliche Produkt der Gesellschaft ist. Namentlich in der französischen Soziologie — man denke nur an Bourdeau und Odin[1] — ist der Glaube an die Ohnmacht des Individuums fast zu einem festen Bestande der Wissenschaft geworden. Und doch ergibt eine nähere Prüfung sofort die Unmöglichkeit einer solchen Auffassung. Denn selbst von dem extrem empiristischen Standpunkte muß Engels doch eine verschiedene Erfahrung innerhalb der Klasse anerkennen und damit die Verschiedenheit der Menschen. Nun zu folgern, daß nur die Durchschnittsmotive wirksam sind, bleibt eine willkürliche Behauptung. Ja man vergeht sich gegen den Grundgedanken einer durchgängigen kausalen Verflechtung, wenn man die Bedeutung des Ungewöhnlichen leugnet. In den Worten von Engels steckt der demokratische Haß gegen die Größe. Die Theorie der »Massenerscheinungen«, der »sogenannten großen Männer« ergibt gar keinen Sinn. »Die Frage nach der Bedeutung der großen Persönlichkeiten ist

[1] Vgl. über sie Barth, a. a. O. S. 205 ff.

kein logisches, sondern ein historisches Problem«[1]. Bei Marx fanden wir eine etwas andere Wendung. Er will die Individuen nur zeichnen, soweit sie Träger allgemeiner Klasseninteressen sind. Hier erhalten wir also die Meinung, daß die Gleichheit der materiellen Lebensbedingungen jeden zum Kind seiner Zeit und zum ausschließlichen Repräsentanten des Typus, des Allgemeinen macht. Aber auch diese Ausführungen, die Marx in unmittelbarem Anschluß an Hegel macht, unterliegen einem seltsamen Irrtum. Man macht sich dies am besten klar, wenn man sich den doch notwendigen Übergang zwischen zwei Perioden des »Zeitgeistes« veranschaulicht. Wenn z. B. nach Taine der Mensch nichts anders als das Produkt der moralischen Temperatur seiner Zeit ist, oder wenn Lamprecht meint: »Auch das Genie ist in das Kulturzeitalter eingeschlossen«[2], so fragt man sich vergebens, wie man zur nächsten Temperatur, zum nächsten Kulturzeitalter gelangt. Dies ist nur auf doppelte Weise möglich. Entweder durch eine Selbstbewegung des Allgemeinen. Dies war der ausgesprochene Sinn der Hegelschen Metaphysik, und insofern hat er von seinem Standpunkte Recht, das Historische restlos in dem Zeitgeist aufgehen zu lassen. Aber selbstverständlich darf und will der Empiriker nicht so argumentieren. Dann muß er aber doch, wenn die Bewegung zur nächsten Epoche von den Individuen selbst gemacht wird, zugestehen, daß allmählich von dem ersten Seher des Neuen bis zu einer stets größer werdenden Zahl ein Hinauswachsen über das Alte stattfindet und nur so der Übergang sich vollzieht. Marx selbst hat im Kommunistischen Manifest darauf hingewiesen (S. 30), wie stets ein Teil der in ihrer Herrschaft bedrohten Klasse zu der siegreichen übergeht. Wenn also auch hier ein Wechsel des Klasseninteresses stattfindet, so erkennt er doch wenigstens an, daß das ursprünglich Allgemeine verlassen werden kann. Wenn nun trotzdem an der ausschließlichen Bestimmung des Individuums durch die gesellschaftlichen Verhältnisse festgehalten wird, so unterläuft hier ein leicht einzusehender Zirkel. Offenbar spannt man den Rahmen des »Kulturzeitalters« — oder wie man das Allgemeine nennen will — genau so weit, daß noch gerade der größte Mann in ihm einbegriffen ist. Der Schluß, den man dann umgekehrt vom Genie ausgehend zieht, ist nichts als eine petitio principii. Psychologisch erklären sich solche Theorien aus dem eingewurzelten Hang zur Verdinglichung der Begriffe: »Das Kulturzeitalter« steht dem Begriffsrealismus sehr nahe. Von den dogmatischen Ansprüchen dieser Richtung

[1] Rickert, a. a. O. S. 499 f.
[2] Lamprecht, Moderne Geschichtswissenschaft 1905, S. 101.

bleibt nur der leere und selbstverständliche Satz, daß auch das Genie sich nie ganz von den Schranken der Zeit und des Raumes losmachen kann. In welchem Maß ihm diese Befreiung gelingt, ist Untersuchung des Einzelfalls.

Die Worte von Marx lassen indes noch eine andere Interpretation zu. Vielleicht wollte er, wie er die Möglichkeit subjektiver Erhebung über die sozialen Verhältnisse zugestand, nur sagen, gleichgültig welches die individuelle Ausgestaltung sei, für die wissenschaftliche Darstellung der Geschichte komme als einziger Gegenstand nur das Allgemeine in Betracht. Die Gültigkeit dieser Behauptung wird uns erst im nächsten Kapitel beschäftigen, wobei wir den doppelten Sinn dieses Allgemeinen feststellen werden.

Die Allgemeinheit des Seelenlebens ist also vom historischen Gesichtspunkt ein ebenso großer Irrtum wie seine empiristische Begründung. Wir wenden uns nunmehr der zweiten psychologischen Voraussetzung zu, der Konstanz des Seelenlebens. Hieran ist nun soviel richtig, als die Menschen, so sehr auch der Inhalt ihres Seelenlebens gewechselt hat, im großen und ganzen stets dieselben geblieben sind. Aber in der speziellen Ausführung verstößt Marx einmal gegen die eben gemachten Ausführungen. Wenn er Perioden des überwiegenden Gebrauchs- und Tauschwertes unterscheidet, so muß es doch eine Übergangszeit gegeben haben, in der die Richtung auf beide Werte sich kreuzten, also weder die Gesetze des einen noch die des anderen Wertes restlose Wirksamkeit enthalten konnten. Marx erkennt dies nicht an. Für die Periode des Kapitalismus hat er eine starre Linie des ausschließlichen Tauschwerts gezeichnet, der plötzlich in ebenso ausschließlichen Gebrauchswert umschlagen soll. Indem er aber selbst zugibt, daß alle Gesetze der kapitalistischen Produktionsweise aufgehoben sein würden, sobald der Genuß und nicht der Mehrwert selbst treibendes Motiv des Kapitalisten wird, muß er notwendig in Konflikt geraten mit dem Inhalt jener Gesetze, die eine Zunahme der wirtschaftlichen Unvernünftigkeit in dem auf jene Voraussetzung gegründeten System behaupten. Ist es nämlich wahr, daß die Profitrate immer mehr fällt, die Krisen stets drohender werden, so wird eine viel reellere Lösung des Problems die sein, daß nicht aus dem Weltkrach der Zukunftsstaat entsteht wie ein Phönix aus der Asche, sondern daß einfach der Kapitalist anfängt, sein Kapital zu konsumieren, um so alle Tendenzen des Kapitalismus zu seinem Vorteil zu unterbinden. Wir werden bald sehen, wie Marx auch hier als Identitätsphilosoph einen möglichen methodologischen Ausgangspunkt fälschlicherweise absolut setzt. Denn fast glaubt man es mit Händen greifen zu können, daß Marx sagt, seine Betrachtung gehe

absichtlich nur so, als ob der Kapitalist stets nach Mehrwert strebt, er fasse das Seelenleben als konstant, um so der objektiven Gesetzmäßigkeit hypothetisch sicher zu sein.

Die dritte und am meisten charakteristische Voraussetzung ist die Reduktion der Psyche auf die Ausschließlichkeit ökonomischer Bedürfnisse und Interessen. Von ihnen steht die Bedürfnistheorie mitten zwischen der empiristischen und psychologischen Begründung. Denn es ist klar, daß sie den Klassenkampf nicht erklären kann. Umgekehrt ist aber ein psychologisches Moment gemeint, wenn von gesellschaftlich-technischen Bedürfnissen gesprochen wird. Dann liegt insofern ein Zusammenhang mit der Interessentheorie vor, als das Bedürfnis auf einen Mangel hinweist, den auszufüllen das Interesse sich regt. Die Bedürfnistheorie ist also entweder mit der empiristischen oder mit der Interessentheorie identisch, die wir im folgenden allein berücksichtigen.

Wir ziehen zu diesem Zwecke wie eben Marx' Unterscheidung zwischen Epochen des Gebrauchs- und Tauschwertes heran[1]. Im ersten Falle erhält die ökonomische Geschichtsauffassung den einfachen Sinn, daß der Mensch allein determiniert wird durch das Streben nach möglichst großer Konsumtion. Jetzt erhält allerdings der Materialismus notwendig einen Sinn, den Engels sonst mit Recht abwehrt, als ob er im »Fressen, Saufen, Augenlust, Fleischeslust usw.«[2] bestände. Die Konsequenz läßt allein diese Deutung zu. Es ist sehr charakteristisch für die Gemeinsamkeit des Ausgangspunktes, daß wir hier genau den gleichen Satz erhalten, den Feuerbach geprägt hat zu einer Zeit, wo sein unmittelbarer Einfluß auf Marx und Engels längst erloschen war, den Satz: »Der Mensch ist, was er ißt«. Nun mag man noch so schlecht von den Menschen denken, — die Meinung, sie wollten in erster Linie und als letzten Zweck möglichst viel essen und trinken, sich möglichst gut kleiden usw. ist einfach abgeschmackt. Schon aus einem objektiven Grunde ist die Konstruktion unmöglich; denn die Konsumtion findet nach einem bekannten Worte von A. Smith sehr bald ihre Grenze in der Aufnahmefähigkeit des Magens. Es ist selbstverständlich nicht zu bestreiten, daß es Menschen gibt, die in diesem primitiven Materialismus aufgehen. Aus solchen vereinzelten Erscheinungen aber zu folgern, daß dieser Trieb jemals die Alleinherrschaft ausgeübt oder auch nur eine überwiegende Bedeutung in der Bestimmung des Bewußtseins gehabt habe, ist einfach

[1] In gleichem Sinne unterscheidet Sombart Bedarfdeckungs- und Erwerbswirtschaft: Der moderne Kapitalismus I, S. 62 f. Zur Kritik dieser Unterscheidung vgl. Kap. XXI § 3.

[2] Engels, L. Feuerbach, S. 24.

grotesk. Marx hat denn auch unumwunden für die Perioden des Gebrauchswerts die Kategorie persönlicher, unmittelbarer Herrschafts- und Knechtschaftsverhältnisse zugestanden — und damit wie aus anderm Grunde der empiristischen so auch der psychologischen Hypothese einen Stoß erteilt. Nach seinen eigenen Worten entspringt hier das Bedürfnis nach Mehrheit nicht aus dem Charakter der Produktion selbst. Es muß geradezu als auffallend bezeichnet werden, daß Marx selbst entgangen ist, wie er in diesen Anklängen an Feuerbachs natürlichen Gattungszusammenhang den Grundgedanken seiner Geschichtsphilosophie aufgab. Das Verhältnis zwischen Ökonomie und Politik dreht sich um. Denn da in den Zeiten des Gebrauchswerts eine Ausbeutung ebenso stattfand wie in denen des Tauschwerts, so kann der Grund nur in der primären Kausalität der Politik oder eines sonst nicht ökonomischen Strebens liegen. Diesen positiven Faktor hat Marx selbst angegeben, indem er meint, in patriarchalischen Zeiten diene die Ausbeutung als »politisches Machtmittel« (Vgl. S. 268). Außerdem formuliert er ausdrücklich von der Sklavenwirtschaft, daß sie sich nicht auf dem ökonomischen Prinzip aufbaut. Nur auf Kosten des Materialismus kann sich Marx psychologische Feinheiten wie die folgende erlauben, in der man einen Vorläufer von Nietzsches »Pathos der Distanz« erblicken darf: »Er (der Sklave) verschafft sich das Selbstgefühl seines Unterschieds von ihnen (dem Tier und Arbeitszeug), indem er sie mißhandelt und con amore verwüstet. Es gilt daher als ökonomisches Prinzip in dieser Produktionsweise, nur die rohesten, schwerfälligsten, aber gerade wegen ihrer unbehülflichen Plumpheit schwer zu ruinierenden Arbeitsinstrumente anzuwenden« [1]. Hier wird also die Produktionsweise nicht aus dem Arbeitsmittel, sondern umgekehrt beide aus psychologischen zur Verteurung zwingenden Gründen abgeleitet.

Auch die Perioden des Tauschwerts tragen offen ein Mißverhältnis zur Schau. Hier soll, wie Marx insbesondere vom Kapitalismus formuliert, das Streben nach Mehrwert das alleinige Motiv sein. Es wäre gar zu seltsam, wenn wirklich die Kapitalakkumulation der letzte Zweck des Kapitalisten wäre. Nun gibt es gewiß Menschen, deren Interesse bei der bloßen Anhäufung von Reichtümern stehen bleibt. Wie die ersten Materialisten sich mit bloßer Konsumtion begnügen, so diese mit dem Anblick aufgespeicherter Sachgüter, mit objektiver Gestaltung der Dinge. Es mag das Letztere z. B. für manche Juden gelten, nach deren Analogie ja Marx ursprünglich schließt. Aber beide Behauptungen sind, da sie für alle Geschichte durchgängige Geltung beanspruchen, gleich unmöglich.

[1] Marx, Kapital I, S. 159 Anm. 17.

Abgesehen von den Fällen pathologischer Entartung[1] kann das ökonomische Interesse nur ein Spezialfall dessen sein, was man seit Nietzsche Willen zur Macht nennt. Über den Epochen des Gebrauchs- und Tauschwerts erhebt sich regelmäßig[2] als gemeinsamer Inhalt des Seelenlebens der Kampf um die Macht. Um sie kämpfen die Menschen und nicht um den Reichtum.

Es ist hier nicht der Ort, über die Gültigkeit der voluntaristischen Psychologie zu entscheiden. Wenn ihr gegenwärtiges Haupt, Wundt, ein besonderes Apperzeptionsvermögen annimmt, das im Stirnhirn lokalisiert ist, so scheint mir Ziehen recht zu haben: »Alles, was so oft und mit so viel Recht gegen die Lehre von den sogen. Seelenvermögen geltend gemacht wird, spricht auch gegen diese Apperzeption«[3]. Aber damit ist das Problem nicht erledigt. Wenn auch der Wille nichts als eine Komplikation von Vorstellungen und Gefühlen ist, also individual-psychologisch etwas Abgeleitetes, so muß er doch sozialpsychologisch nach seiner Bedeutung für die entwickelte Gesellschaft ganz anders gewertet werden. Der primitive Egoismus der Selbsterhaltung und des Geschlechtstriebs ist zwar auch hier elementar. Aber da sie allen Menschen infolge ihrer physiologischen Bedingtheit in annähernd gleichem Maße gemeinsam sind, sind sie für den Fortschritt selbst verhältnismäßig belanglos. Er geschieht vielmehr dadurch, daß der Mensch über sich hinaus will. Was Nietzsche den Willen zur Macht nannte, das leuchtet deutlich in Treitschkes Machtpolitik[4] durch, das nennt Schmoller in abgeschwächter Form »Anerkennungs- und Rivalitätstrieb«[5] und Wagner »Geltungsstreben«[6]. Der Mensch will in erster Linie in der Gemeinschaft gelten und in einem erhöhten Dasein den Sinn seines Lebens ausschöpfen.

Doch brauchen wir uns bei einer näheren Bestimmung dieses Entwicklungsfaktors nicht aufzuhalten. Die Behauptung, es gäbe nur ökonomische Interessen, ist völlig willkürlich, und nur zu erklären daraus, daß Marx und Engels, mit dem Monismus Hegels ausgerüstet, zeitgenössische Erscheinungen unbesehen verallgemeinerten, ohne den induktiven Charakter

[1] Über die teleologische Reihe, in der das Geld Mittel ist, aber Zweck werden kann, vgl. Simmel, Philosophie des Geldes. III. Kapitel: Das Geld in den Zweckreihen, S. 197—294.

[2] Wir sagen einschränkend »regelmäßig«. Denn die Genesis des modernen Erwerbstriebes hat z. B., wie wir in Kap. XXI sehen werden, zum größten Teil ursprünglich eine andere Wurzel.

[3] Ziehen, Leitfaden der physiologischen Psychologie, 7. Aufl. 1906, S. 203.

[4] Treitschke, Politik, 2. Aufl., vgl. besonders I, S. 13 f.

[5] Schmoller, Grundriß der allgemeinen Volkswirtschaftslehre I, S. 39 f.

[6] Wagner, a. a. O. S. 98 f.

ihres Problems und ohne die hinter dem Ökonomischen stehende — um mit Engels zu sprechen — »Triebkraft der Triebkraft« zu sehen. Von hier aus darf man auch sagen, was wir bereits bei der Betrachtung der Konstanz des Seelenlebens andeuteten: Marx verabsolutierte unter dem Einflusse des dogmatischen Monismus die Abstraktionsmethode der theoretischen Ökonomik. Die von ihr gemachte Voraussetzung, das ökonomische Prinzip, d. h. die Fiktion, daß die Menschen stets nur ihren wirtschaftlichen Vorteil im Auge haben, setzte er als bedingungslos wahr, anstatt den nur hypothetischen Wert des Unternehmens anzuerkennen. So fiel er in den Fehler zurück, den die Ökonomen vor Ricardo gemacht hatten. »Die Isoliermethode«, sagt Dietzel, »wird weder von den Physiokraten noch von Smith gehandhabt. Jene — in gewissem Sinne Vorläufer der materialistischen Geschichtsphilosophie Marx' — sind so durchdrungen von der allbeherrschenden Bedeutung des Wirtschaftlichen im Gesellschaftsleben, dieser ist ein so universaler alles Menschliche mit gleichem Interesse erfassender Geist, daß die klare Herauslösung einer Wirtschaftslehre aus der Soziallehre, der Aufbau eines Systems von rein wirtschaftstheoretischen Kausalformeln, welche absichtlich nur mit Wirtschaftsmenschen rechnen, ihnen nicht in den Sinn kommen konnte«[1].

Die Gesellschaft ist also nicht ein Inbegriff bloß ökonomischer Beziehungen. Sie ist vielmehr überall dort vorhanden, wo die Gemeinsamkeit irgendwelcher Interessen etwas schafft, was über die bloße Summe der Einzelwillen hinausgeht. So erklärt Wundt: »An sich wird ... jener allgemeinste Begriff der Gesellschaft überall dort als verwirklicht anzusehen sein, wo irgendwelche allgemein menschliche Eigenschaften eine Verbindung zwischen einer Vielheit Zusammenlebender herstellen«[2]. Und ähnlich findet Simmel das Wesen der Gesellschaft in der Wechselwirkung der Individuen[3].

Wenn also die ökonomische Psychologie des Marxismus Unrecht hat, so folgt, daß auch der Klassenkampf nicht aus wirtschaftlichen Motiven geführt wird. Auch die Klassen im Ganzen kämpfen wie der Einzelne im Kleinen nicht um den Reichtum, sondern um die Macht. Sind also die Meinungen der Menschen falsch, so sind sie ein »Überbau« nicht über ihrem ökonomischen, sondern ihrem Machtinteresse. Und nun wird auch verständlich, weshalb Engels der psychologischen Erklärung der Klassen-

[1] Dietzel, a. a. O. S. 105.

[2] Wundt, Logik III, 3. Aufl., S. 629.

[3] Simmel, Zur Methodik der Sozialwissenschaft, Schmollers Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswirtschaft XX, 1896, S. 580. Derselbe, Soziologie, 1908, S. 5. Allerdings hat, worauf wir später zurückkommen werden, die Gesellschaft eine erkenntnistheoretische Voraussetzung: den Willen zur Gemeinschaft als ein überempirisches Sollen.

bildung ein »Gesetz der Arbeitsteilung« hinzufügt. In dem objektiven Grunde, den er von Hegels Ständelehre übernahm, liegt die bisherige Rechtfertigung der Klassen, also, so schließt nun Engels, werden sie überflüssig und daher verschwinden, sobald die Produktivität der Arbeit die Trennung der Aufgaben unnötig gemacht hat. Der Fehlschluß gegen die Klassenkampftheorie des französischen Sozialismus liegt auf der Hand: es könnte sehr wohl sein, daß der ethische Rechtfertigungsgrund der Klassen heute weggefallen ist und doch ihre psychologische Notwendigkeit bestehen bleiben muß.

Ist es nun aber richtig, daß alle Geschichte nichts weiter als Klassenkampf ist? Diese Ansicht ist völlig willkürlich, ja widerspruchsvoll. Denn sie könnte ja den wesentlichsten Faktor, die Betätigung innerhalb der Klasse selbst nicht erklären. Hier müßte die Theorie bis zu der Meinung fortschreiten, daß man nur aus Klassenhaß in der eigenen Klasse emporsteigen will. Die Klasseninteressen mögen vorherrschend sein, sie können niemals identisch sein mit der Gesamtsumme der in einer Gesellschaft vorhandenen Interessen. Aber auch die noch allgemeinere Bestimmung psychologischen Gehalts, daß der Mensch ausschließlich durch sein egoistisches Interesse geleitet wird, ist unrichtig. Es fehlt jeder Grund zu der Behauptung, daß es das einzige Motiv im Menschen ist. Der Egoismus zeigt gerade schon in der Form, wie sie Marx vertritt, in der Verdichtung zur »Klassensympathie«, ein doppeltes Gepräge, weshalb denn auch Spencer in diesem Sinne von ego-altruistischen Gefühlen sprach. Nur für den kapitalistischen Klassenkampf hat Marx in der Theorie von der Preisbildung speziell ökonomische Gründe für das Zusammenhalten der bürgerlichen Klasse angegeben. Für andere Epochen läßt er die Gemeinsamkeit innerhalb ihrer frei, sodaß wenigstens der Kampf um das Interesse aus dem singulären Rahmen heraustritt auf die Warte eines höheren Egoismus. Aber auch rein altruistische Regungen zu leugnen, besteht kein Anlaß. Hume und Comte haben bekanntlich gezeigt, ohne daß hier näher darauf eingegangen werden kann, daß der Mensch von Haus aus sympathische Neigungen mitbringt, ein Gedanke, der durch das biologische Nützlichkeitsprinzip eine wesentliche Stütze erfährt. Selbst wenn die altruistische Handlung aus den innersten Bedürfnissen des Ich quillt — ein Satz, der schließlich nichts anders als die Determination aller psychischen Akte besagt — so wird doch dadurch an der Qualität der uneigennützigen Handlung nichts geändert. Zuletzt gibt es neben dem egoistischen und selbstlosen Handeln eine dritte Kategorie, das objektive Interesse an der Kultur überhaupt[1]. Zu den subjektiven Gefühls- und Willensregungen

[1] Vgl. Simmel, a. a. O. S. 243.

tritt für diejenigen Menschen, die sich von der Unmittelbarkeit losgelöst und einen geistig freien Standpunkt gewonnen haben, ein von jeder Beziehung zu einzelnen Menschen unabhängiges Interesse an einem Fortschritt der Erkenntnis, der Moral und der Schönheit.

Was sich aber sachlich leicht als unrichtig herausstellt, ergibt eine um so interessantere historische Beleuchtung. Wir wiesen bereits oben darauf hin, wie der Voluntarismus des Marxismus nur ein Glied der Kette ist, die von Kant zu Schopenhauer und Hegel hinführt und von diesen beiden zur weiteren Ausgestaltung im 19. Jahrhundert überliefert wird. Und hier wird zuletzt, nachdem die metaphysische Reaktion auf Kant dem Realismus gewichen ist, aus dem Primat der praktischen Vernunft der persönliche Eigennutz. So ergibt sich eine durchgängige Parallele zwischen Marx und Nietzsche. Auch Nietzsche, der in einem später zu beleuchtenden Sinne der größte Feind des Sozialismus geworden ist, lehrt den Worten von Engels ähnlich: »Unsere Bedürfnisse sind es, die die Welt auslegen; unsere Triebe und deren Für und Wider«. Zwar übersetzt er den von Marx ins Materielle gewandten Prozeß der Hegelschen Idee ins Ideelle zurück. »Um die Erfinder von neuen Werten«, singt Zarathustra, »dreht sich die Welt, unsichtbar dreht sie sich«. Aber trotz dieser »Ideologie« ist auch für Nietzsche die Geschichte nichts als ein Klassenkampf zwischen Guten und Schlechten, Aristokraten und Demokraten, und z. B. in der Beurteilung des Christentums als eines Sklavenaufstandes der kleinen Leute stimmt er nahezu wörtlich mit Engels überein. Auch Nietzsche ist in der gleichen positivistischen Wendung müde, die Welt zu interpretieren; sein Kampf gilt den »Hinterweltlern«. Wenn Marx den Philosophen die Aufgabe zuweist, die Welt zu verändern, so entspricht dies genau der Vorstellung, die Nietzsche von ihnen hat: »die eigentlichen Philosophen sind Befehlende und Gesetzgeber, sie sagen: So soll es sein . . . Ihr Erkennen ist Schaffen, ihr Wille zur Wahrheit ist Wille zur Macht«. Schopenhauers bejahtes Weltbild und Hegels empirische Umkippung lassen keinen Raum für den Aufbau systematischer Welterkenntnis. An Stelle des objektiven Wahrheitsgehalts tritt ein prophetisch-religiöser Einschlag, der das verblassende Ideal des Christentums durch einen neuen empirischen Endsinn unseres Lebens ersetzen will. Wie Marx im Anschluß an Feuerbach Gott zu gunsten des Menschen stürzt und das Christentum praktisch verwirklichen will, so gesteht Nietzsche noch in seinem letzten Werke, dem »Willen zur Macht«: »Und wieviel neue Götter sind noch möglich! . . . Mir selber, in dem der religiöse, d. h. gottbildende Instinkt mitunter zur Unzeit lebendig wird: wie anders, wie verschieden hat sich mir jedesmal das Göttliche offenbart!« So

wollen Marx und Nietzsche beide als Kritiker der Kultur die Gegenwart radikal verändern, beide unterliegen dabei dem egozentrischen Gesichtspunkt, den auch Nietzsche als ein allgemeingültiges Erbstück der nachkantischen Metaphysik von Schopenhauer übernahm. Wie Marx, ist auch er Anarchist, der mit ihm die Identifizierung des Staates mit dem Volksganzen eine Lüge nennt und von seinem Aufhören die Erfüllung des Ideals erwartet. »Staat heißt das kälteste aller kalten Ungeheuer. Kalt lügt es auch; und diese Lüge kriecht aus seinem Munde: »Ich, der Staat, bin das Volk« . . . dort, wo der Staat aufhört — so seht mir doch hin, meine Brüder! Seht ihr ihn nicht, den Regenbogen und die Brücken des Übermenschen?« [1]

Leicht ist aber auch — abgesehen von der stets entgegengesetzten Wertung des Demokratischen und Aristokratischen — der Unterschied festzustellen. Nietzsche bleibt bei psychologischen Bestimmungen stehen; hier entfaltete er den ganzen Reichtum seiner überströmenden Gedankenwelt mit einer unerhörten Feinheit, die uns selbst seine extremsten Behauptungen so nahe bringt. Der ungeheuere Vorzug der faszinierenden Psychologie wurde so zum Nachteil; denn gerade dadurch verlor er den Blick für objektive Möglichkeiten, für die Realitäten des Lebens selbst; sein Denken wurde unhistorisch. Gerade die umgekehrte Einseitigkeit liegt bei Marx vor. Doch ist gleichfalls seine Größe hierin beschlossen. Indem er die verwirrende Trieblehre, die unter den französischen Sozialisten namentlich Fourier aufgestellt hatte, überwand und die seelische Aktivität auf das ökonomische Prinzip reduzierte, gelang es ihm, die Struktur transsubjektiver wirtschaftlicher Phänomene zu erkennen und Entwicklungsgesetze der heutigen Gesellschaftsordnung aufzustellen, die — gleichgültig in welchem Umfange sie sich bewährt haben — jedenfalls der Wirklichkeit sehr viel näher stehen als die Idee des Übermenschen. Man sieht hier den Vorteil, den Hegels Voluntarismus vor dem Schopenhauers hat, von dem Nietzsches Leitidee abstammt. Denn da nach Hegel der Kampf der Leidenschaften zugleich intellektueller Prozeß ist, durfte Marx trotz aller pessimistischen Ausmalung im einzelnen einen Fortschritt im Ganzen der Geschichte anerkennen, und vor allem richtet sich sein Blick auf die objektiven Bedingungen der Wirklichkeit selbst; von der These, daß alles Wirkliche vernünftig ist, blieb wenigstens die Einsicht in die Notwendig-

[1] Nietzsche, Biographie II, 2, S. 771, Werke VI, S. 73, 69, 72, VII, S. 161 f., XV, S. 485. Schon hier meldet sich die Differenz der Beurteilung, der Parteistellung. Denn während nach Marx der Staat als Organ der Ausbeutung fallen soll, ist er Nietzsche verhaßt, weil er die »Viel-zu-Vielen« schützt. Der eine tadelt am Liberalismus das Kapitalistische, der andere das Demokratische.

keit des Geschehens nach dem Satz vom zureichenden Grunde bestehen. Er suchte, wie bald zu prüfen sein wird, objektive Gesetzmäßigkeit, wo Nietzsche nur subjektive Regungen, eine raffinierte Vergeistigung sieht[1].

Das Gemeinsame beider Denker unterliegt der gleichen Kritik; denn die Klassenkampftheorie hat sich in ihrer Ausschließlichkeit ebenso einseitig erwiesen wie die empiristische Bildertheorie. Wir gehen nunmehr nach dem bereits früher skizzierten Programm dazu über, den hinter dem historischen Materialismus stehenden allgemeineren Gehalt zu prüfen und zwar zunächst den Psychologismus, der, wie schon bemerkt, in der Ablehnung des Normativen mit dem sensualistischen Naturalismus verschmilzt. Der Relativismus, wie wir diese Anschauung auch nennen können, stammt noch deutlicher als die Lehre von dem alleinigen Egoismus aus dem Historismus Hegels. Denn für ihn war die geistige Entwicklung einer bestimmten Zeit Ausdrucksform eines metaphysischen Prinzips; im übrigen sah er in ihr keinen Wahrheitsgehalt, sondern nur die geschichtliche Bedingung zu einer höheren Stufe des Geistes. Es war nur konsequent, daß die Linken der Hegelschen Schule, sobald sie die objektiven Erzeugnisse des Weltgeistes zu empirischen Produkten machten, sie zwar gleich Hegel in ihrer historischen Notwendigkeit anerkannten, sonst aber in der derben Ausdrucksweise von Engels für »Blödsinn« erklärten. Aus dem metaphysischen wird ein empirischer Relativismus. Heute gilt es nun, den doppelten Gedanken zu gewinnen, daß einmal die historische Kausalität, die die deutsche Metaphysik im Gegensatz zu der unhistorisch-rationalistischen Tendenz der Aufklärung zu Ehren gebracht hat, zu Recht besteht. Aber daneben darf nicht vergessen werden, daß auch diese Betrachtungsweise einseitig ist; ihr tritt ebenbürtig die systematische Untersuchung des Wahrheitsgehaltes gegenüber. Die genetische Reihe ist eine andere als die systematische.

Es bedarf dies einer näheren Prüfung. Was zunächst die erste Reihe, den historischen Kausalzusammenhang, anlangt, so haben hier Marx und Engels Ansichten aufgestellt, die sich mit modernen Meinungen — und teilweise sogar in der speziell ökonomischen Wendung — berühren. Daß die Wissenschaften, wie Engels meint, ihren Ursprung aus primitiven Bedürfnissen gewonnen haben, dürfte wohl allgemein anerkannt sein.

[1] Auf die sonstigen wesentlichen Unterschiede beider Denker kommen wir später zurück, ebenso auf die tiefer gehenden Parallelen: den Relativismus und Psychologismus, die Annäherung an die ökonomische Erkentnistheorie und speziell den Immoralismus, die Kritik der modernen Kultur und die Wertschätzung des Kampfes. Vgl. auch meinen Artikel »Marx und Nietzsche«, Kölnische Zeitung Jahrg. 1909, Nr. 58 (vom 17. Jan.).

Erst die Not macht den Menschen erfinderisch. Aber Engels vergißt, daß die Wissenschaften immer mehr Selbstzweck werden, wie denn auch Marx im Widerspruch zu seiner Geschichtsphilosophie von dem künftig möglichen Reich spricht, das sich Selbstzweck ist. Die Klassenkampftheorie selbst ist ein Spezialfall der Anschauungen, die — heute namentlich in naturwissenschaftlich beeinflußten Kreisen herrschend — die Geschichte als einen Kampf ums Dasein auffassen. Nach dieser Richtung durften die Vertreter der ökonomischen Geschichtsphilosophie mit Recht im Darwinismus eine Bestätigung ihrer Ansichten erblicken. Doch haben wir gezeigt, daß es unmöglich ist, die Entwicklung der Menschengeschichte wie vielleicht auch die der tierischen Deszendenz aus dem bloßen Kampf um die Lebensmittel zu erklären. Vor allem nähern sich die Vertreter der biologischen Soziologie insofern dem Marxismus, als sie die Vorstellungen, die er zu einem Überbau des Ökonomischen macht, aus der Anpassung an die Lebensbedingungen überhaupt, aus der Gesamtnützlichkeit ableiten. »Der Faktor«, sagt Verworn, »der bei der Erziehung die als richtig geltenden Assoziationen befestigt und auf diese Weise das zur Herrschaft bringt, was wir als logisches Denken bezeichnen, ist die Einübung der durch Selektion gezüchteten Vorstellungsgänge«[1]. Schon oben wiesen wir darauf hin, wieviel besser der Marxismus mit der heute weitverbreiteten ökonomischen Erkenntnistheorie im Einklang steht als mit dem von ihm gesetzten metaphysischen Materialismus. Auch hier ist Marx verwandt mit Nietzsche, der definiert: »Das Kriterium der Wahrheit war in der Tat bloß die biologische Nützlichkeit eines solchen Systems prinzipieller Fälschung«[2].

Wir lassen hier unentschieden, ob und in welchem Umfange solche Meinungen richtig sind. Es ist sehr wahrscheinlich, daß bei der Bildung unserer Vorstellungskreise der elektive Faktor die entscheidende Rolle gespielt hat. Aber selbst wenn man dies anerkennt, so folgt hieraus noch garnicht der Verzicht auf eine systematische Wissenschaft. In seiner ganzen Breite und Schwere erscheint hier das Problem der Probleme: Was ist Wahrheit? Es ist klar, daß die Stellungnahme, die wir hier suchen, nicht durch eine giltige Urteilstheorie allein gewonnen werden darf. Denn sie kann uns nur die formalen Kriterien angeben, unter denen wir ein Urteil als richtig fällen, nicht aber die inhaltliche Be-

[1] Verworn, Die Frage nach den Grenzen der Erkenntnis, 1908, S. 13.

[2] Nietzsche Werke XV, S. 299. In der Problemstellung des sozialen Bewußtseins leuchtet bei beiden der darwinistische Hintergrund hindurch, nur daß Nietzsche infolge seiner größeren theoretischen Unklarheit den Inhalt der Wahrheit bald einer Klasse, bald dem Ganzen zuweist.

stimmung sichern, die von der Geltung der Prämissen abhängt. Die Untersuchung muß also eine erkenntnistheoretische sein.

Engels bewegt sich ganz in den Bahnen des Hegelschen Relativismus, wenn er die Wahrheit in ihrem eigenen Entwicklungsprozeß sieht. Die Souveränität des Denkens soll sich verwirklichen in einer Reihe höchst unsouverän denkender Menschen. Hieran ist nun soviel richtig, als heute wohl niemand behaupten wird, daß seine Meinung durch keinen Fortschritt der Wissenschaften unangetastet bleibt.

Von Marx und Engels kann man lernen, wie sehr die Endgültigkeit eines Systems Aberglaube ist. Wie schlecht es mit den ewigen Wahrheiten bestellt ist, dafür ist gerade in der Gegenwart ein trefflicher Beleg die lange Zeit für unerschütterlich gehaltene mechanische Naturauffassung. So wechseln vor allem die Anschauungen über die Moral. Und auch darin haben Marx und Engels Recht, daß die Menschen stets dazu neigen, Ansichten, die nur für ihre Epoche gelten, als ewige hinzustellen. Trotzdem ist die Bestimmung von Engels, wie er sie meint, abgeschmackt und willkürlich. Denn er faßt das Problem so, als ob ohne weiteres »in der praktisch endlosen Aufeinanderfolge der Menschengeschlechter« die spätere Generation der früheren gegenüber, also relativ Recht habe. Aus den Erörterungen über das Verhältnis von Individuum und Gesellschaft, die wir oben brachten, folgt, daß ein Mensch niemals ganz zeitlos, aber nur für den Begriffsphilosophen ganz in der Zeit wurzeln darf. Wie es ungewöhnliche Fortschritte, so gibt es auch Rückschritte. Es widerspricht der historischen Grundanschauung des Hegelianismus und Marxismus, und fängt doch heute an, uns wieder als selbstverständlich zu gelten: Kant hat nicht schon deswegen Unrecht und ein moderner Erkenntnistheoretiker nicht schon deswegen Recht, weil jener im 18. Jahrhundert und dieser in der Gegenwart lebt. Die Gültigkeit eines Systems ist, wie die Kausalität eines großen Mannes eine historische, so eine sachliche Untersuchung. Es gibt also normative Wissenschaften. Hieraus folgt, daß die in der gleichen relativistischen Gedankenreihe ausgesprochene Meinung von dem notwendig falschen Bewußtsein irrtümlich ist. Auch hier stehen Marx und Engels ganz in dem Bannkreise Hegels, brauchte man doch nur den metaphysischen Prozeß zu streichen und man erhielt die Interessenbetätigung mit dem falschen Überbau der Klassenkampfinhalte. An dieser Stelle zeigt sich der transzendentale Charakter der materialistischen Geschichtsauffassung am deutlichsten. Denn die Umsetzung der Hegelschen Selbstentfremdung in das angeblich empirische System läßt nun vergeblich nach dem Ursprung der ausschließlichen allgemeingültigen Notwendigkeit fragen, dem Satze Kants:

»Aller Notwendigkeit liegt jederzeit eine transzendentale Bedingung zum Grund«[1]. Der Historismus, dem Hegel und Marx huldigen, erscheint von hier als eine einseitige Reaktion gegen die ebenso einseitig-unhistorische Aufklärungsphilosophie. Hoch über ihr steht Marx, wenn er das Problem des sozialen Bewußtseins aufnimmt und aus verborgenen gesellschaftlichen Verhältnissen, aus unbewußt wirkendem Interesse ableitet; die Aufklärung sah ein falsches Bewußtsein höchstens als Resultat erfindungsreicher Betrüger an. Ja, besser muß man sogar sagen, daß dieses Problem überhaupt nicht für sie existiert. Denn selbst Hume, der scharfsinnige Skeptiker, streut gelegentlich als selbstverständliche Voraussetzung den Satz ein: »Das Bewußtsein aber täuscht niemals«[2]. Bei aller Anerkennung der ungeheuren Macht, die das Unbewußte im gesellschaftlichen Sein spielt, erweist sich die entgegengesetzte Behauptung des Marxismus als ebenso verkehrt: die These, daß alles Bewußtsein notwendig falsch ist, ist willkürlich und, wie wir im vorigen Kapitel feststellten, sich selbst widersprechend. Soll sie nämlich richtig sein, so ist jede Wahrheit, also vor allem sie selbst unmöglich. Da sie aber Geltung beansprucht, so muß dies doch auch wohl bei anderen Behauptungen möglich sein. Es gibt Urteile, die zwar mit Wahrscheinlichkeit nicht zeitlose Wahrheit beanspruchen können, trotzdem aber einen systematischen Wahrheitsgehalt haben. Ein Einwand der Nützlichkeitstheoretiker liegt nun allerdings nahe. Wenn es auch Wahrheit im einzelnen der Denkakte gibt, so könnte wohl das Ganze unserer geistigen Verflechtungen nichts als Nützlichkeitsvorgang sein. Nur für die einzelnen Vorstellungen würde dann der normative Charakter, wie wir ihn festlegten, gelten. So will Simmel die »Begründung der Wahrheit auf die Nützlichkeit — nicht nur ihrer Aneignung, sondern ihrem Inhalte und Wesen nach«. »Ob aber diese Kriterien selbst, d. h. das Ganze unserer Erkenntnis wahr oder falsch ist, das ist, unserer Voraussetzung gemäß, nicht wieder theoretisch auszumachen, sondern nur nach der Nützlichkeit oder Schädlichkeit des daraufhin geltenden Handelns«[3]. Doch auch diese Behauptung läßt den Begriff der Wahrheit unangetastet. Will sie es tun, so verstrickt sie sich damit in das Netz, in dem sich jeder Relativismus selbst fängt, indem er keine Wahrheit gelten läßt und doch für diesen Satz dogmatische Sicherheit beansprucht. Aber es ist gar nicht notwendig, die Nützlichkeit des Handelns gegen die Norm auszuspielen.

[1] Kant, Kritik der reinen Vernunft, 1. Aufl., S. 106.

[2] Hume, Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand, Philosophische Bibliothek Bd. 35, 81.

[3] Simmel, Über die Beziehung der Selektionslehre zur Erkenntnistheorie. Arch. f. systemat. Philosophie 1895, S. 40, 34.

Denn der Geltungscharakter, das Sein-sollende als ein neues Reich, das sich über der natürlichen Wirklichkeit erhebt, bleibt auch hier erhalten. Selbst diese Hypothese hat einen ernsthaften Gehalt nur, wenn sie den normativen Charakter nicht angreift, sondern nur ihren Sinn verschiebt. Daß es Wahrheit, und wie im Anschluß hieran leicht einleuchtet, Moral und Schönheit, mit einem Worte teleologische Allgemeingültigkeit überhaupt gibt, ist eine notwendige Idee, die von allem empirischen Inhalte der logischen, ethischen und ästhetischen Normen ganz und gar unabhängig ist. Die kausalbiologische und normative Betrachtungsweise schließen sich daher gar nicht aus[1]. Windelband formuliert so: »Daß die Normen gelten sollen, stellt sich in dem empirischen Bewußtsein als unmittelbare Evidenz dar, die absolut nicht erklärt, sondern einfach nur zum Bewußtsein gebracht und damit zur Anerkennung erhoben werden kann; daß aber die Normen faktisch gelten, daß sie anerkannt und der wirklichen Beurteilungstätigkeit zugrunde gelegt werden, ist eine Tatsache des empirischen Seelenlebens. Diese Tatsache muß so gut wie jede andere erklärt werden: und es wäre deshalb möglich, die faktische Anerkennung der Normen als Produkt eines Selektionsprozesses anzusehen«[2]. Fast scheint es, als ob Engels sich diesem Standpunkte nähert, wenn er im Widerspruch zu seiner Geschichtsauffassung von der künftigen über den Klassengegensätzen erhabenen Moral spricht; denn als notwendige Idee muß sie doch vorher schon bestanden haben. Welch' undurchgedachter Dilettantismus steckt doch in Engels' Berufung auf die vielen Lehrbücher der Logik, als ob die Idee der Wahrheit überhaupt von einer richtigen Urteilstheorie abhänge!

Wir verfolgen die gleiche Kritik für zwei Gebiete, die für den Marxismus besonders charakteristisch sind: das Recht und die Religion.

In vierfacher Weise wird von ihm das Wesen der Rechtsordnung verkannt. Zunächst ist es selbstverständlich und gar kein geschichtsphilosophisches Geheimnis, daß das Recht ein »Überbau« ist über dem, was es zu regeln hat. Und dies sind zumeist wirtschaftliche Beziehungen. So muß z. B. ein Handelsrecht abhängig sein von der augenblicklichen

---

[1] Die dem Marxismus eigentümliche Verwechselung des Genetischen und Systematischen zeigt sich deutlich auch für das Gebiet der Moral. So auch Kautsky: »Ein tierischer Trieb, nichts anderes ist das Sittengesetz« (Ethik u. mat. Gesch. S. 63). Auch hier ist Nietzsche eng verwandt, wenn er, die Psychologie als den «Weg zu den Grundproblemen« bezeichnend (Werke VII, S. 37), glaubt, durch die »Genealogie der Moral« das Problem des allgemeingültigen Verpflichtungscharakters erledigt zu haben.

[2] Windelband, a. a. O. S. 293 f.

Entwicklung des Handels selbst. Freilich beschäftigt sich das Recht nicht ausschließlich mit der Wirtschaft, wie auch Stammler in einem in § 4 zu kritisierenden Sinne meint, sondern mit alledem, was nicht jenseits des Rechtmäßigen und des Rechtswidrigen als eine dritte Kategorie in jene Sphäre fällt, die Bergbohm den »rechtsleeren Raum«[1] nennt. Auch diese Abgrenzung, z. B. das Verhältnis von Kirche und Staat, hängt von der Gestaltung der Tatsachen ab. Daß freilich die Regelung nicht notwendig im Sinne richtiger Anpassung von statten zu gehen braucht, vielmehr das Recht in selbständiger Kausalität sich gegen die Bedürfnisse des Lebens wenden kann, folgt schon aus der allgemeinen Ablehnung des ökonomischen Monismus[2]. Zweitens ist der normative Charakter des Rechts als ein Spezialfall der Ethik gleichfalls unberührt von dem Inhalte und der Anwendung selbst. Eine oberste Idee leitet auch den Gesetzgeber, wenn anders er Sinn und Verstand dem Inbegriff der Gesetze unterlegen will. Es scheint, daß wir uns heute in einer Reaktion gegen den Nur-Historismus und die mit dem Gegebenen zufriedene Rechtsphilosophie befinden, um den Gedanken des Naturrechts in der modifizierten Form eines schlechthin geltenden höchsten Leitfadens zu erneuern[3]. Hierhin gehört z. B. Bindings Normentheorie und Stammlers Lehre vom richtigen Recht. Daß freilich der Psychologismus in weiten Kreisen der Juristen verbreitet ist, beweist die schon früher (S. 190) als mit dem Marxismus verwandt bezeichnete Imperativentheorie. Nach einer dritten Seite wird die Aufgabe des Rechts von Marx und Engels mißverstanden. Im Anschluß an den zweiten Einwand würden sie vielleicht ihn zugestanden haben, aber mit dem Hinzufügen, das Sein-Sollende sei eben die Ausbeutung der Masse. Aber wenn auch selbstverständlich nicht bestritten werden soll, daß das Recht die Tendenz hat, die herrschenden Klassen zu begünstigen (näheres in § 5), so liegt doch auch hier ein Fehler vor. Denn da das Recht in der Abwägung der verschiedensten Interessen aufgeht, so ist es gar nicht anders möglich, als daß es seinem Wesen nach notwendig Kompromißrecht ist. Ein ideales Recht in dem Sinne, daß es allen Interessen gerecht würde, ist eine contradictio in adiecto[4]. Viertens ist aber der Vorwurf, den

[1] Bergbohm, Jurisprudenz und Rechtsphilosophie I, S. 375.

[2] Näheres Kap. XIX.

[3] Wie man am besten aus dem eben zitierten ablehnenden Buche von Bergbohm ersieht, das den Untertitel führt: Das Naturrecht der Gegenwart. Vgl. auch Lask, Rechtsphilosophie in der Festschrift für Kuno Fischer, Die Philosophie im Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts. Bd. II, S. 1—50.

[4] Dies wird insbesondere auch von Menger verkannt, wenn er als »Ideal eines Vermögensrechtes« dies bezeichnet, daß »jedem Bedürfnis nach Maßgabe

Engels den Juristen macht, sie vergässen den Zusammenhang mit dem sozialen Leben, ungerechtfertigt. Denn es ist, worauf auch besonders Stammler hinweist, die Eigentümlichkeit der Form »wissenschaftlich selbständig behandelt werden zu können« [1].

Der Geltungscharakter des Normativen tritt als absoluter Anspruch in der Religion auf. Hier war, wie wir sahen, der Ausgangspunkt des Marxismus: Feuerbachs Erklärung der Religion als eines Spiegelbildes der Gattungsbedürfnisse. Gewiß hat er damit richtig gesehen; die Religion entsteht vielfach als idealisierter Wunsch. Diese Herleitung ist indes einseitig. Ihr treten als weitere empirisch-genetische Gründe das Kausalitätsbedürfnis des Menschen und vor allem der Ahnenkultus zur Seite [2]. Aber auch der Wahrheitsgehalt der Religion ist, was leicht von den Einzelforschern übersehen wird, von ihrer Entstehung ganz unabhängig. Als Ausdruck des absoluten Geltens überhaupt ist ihr Zentralgehalt der Inbegriff aller Einzelnormen: das Heilige. »Das Heilige ist also das Normalbewußtsein des Wahren, Guten und Schönen, erlebt als transzendente Wirklichkeit« [3].

So halten wir gegenüber dem Psychologismus und dem Empirismus an dem Normativen fest. Nur eine spezielle Wendung hat uns noch in Anlehnung an das Bisherige zu beschäftigen. Schon aus den erkenntnistheoretischen Ausführungen des Kapitel XVI folgt, daß wir die altüberlieferte metaphysische Definition der Wahrheit als Übereinstimmung der Erkenntnis mit ihrem Gegenstande ablehnen müssen. Hier ist nun

---

der vorhandenen Mittel die volle Befriedigung zu teil wird« (Das Recht usw. S. 1 f.). Freilich steckt in der Beschränkung auf die Mittel eine Konzession, die übrigens, wie ich gerne zugestehe, auf dem Gebiete der materiellen Bedürfnisbefriedigung dem normativen Sinne nach am wenigsten von Nöten ist.

[1] Stammler, a. a. O. S. 161 ff. Der Marxist Karner erkennt dies an (übersehen von Lask a. a. O. S. 33): »Und so faßt die Jurisprudenz Normenkomplexe als Einheit, als Rechtsinstitut, nach formaljuristischen Gründen auf und ist dabei völlig im Recht, denn sie folgt der ihr eigentümlichen und notwendigen Methode« (Die soziale Funktion der Rechtsinstitute, in Marx-Studien I, S. 69). Die soziale Untersuchung des Rechts, in der Karner die Ansichten von Marx wiederholt, ist hiervon natürlich unabhängig ebenso wie die Frage nach einer allgemeinen Ausbildung der Juristen. Die nähere Erörterung der obigen Bestimmungen findet der Leser in meiner juristischen Dissertation (Leipzig 1907): »Der Charakter der Notstandshandlung vom rechtsphilosophischen und legislativen Standpunkt«. Eben weil das Recht nichts als Kollisionen regelt, spiegelt, wie ich zu zeigen versucht habe, das Notstandsproblem alle Grundfragen der Rechtswissenschaft im Kleinen wieder.

[2] Vgl. Paulsen, Einleitung in die Philosophie, 12. Aufl., S. 298 ff.

[3] Windelband, a. a. O. S. 424; vgl. ferner Rickert, a. a. O. S. 706, 734 f. Von den Theologen kommt diesem Standpunkt nahe Tröltsch, vgl. besonders Religionsphilosophie in der eben zitierten Festschrift Bd. I, S. 104—62.

zu fragen: Ist wenigstens im Reiche der Geschichte die Bildertheorie gültig, die wir in dem engeren Sinne des ökonomischen Empirismus im Marxismus antreffen? Oder gilt auch auf diesem Gebiete, was wir von dem Reich der Natur früher meinten, daß an Stelle der rationalen Erkenntnis eine Formung nach den subjektiven Bedingungen des Ich tritt? Es ist häufig als Aufgabe der heutigen Philosophie bezeichnet worden, den Gedankenschatz der nachkantischen Metaphysik frei von ihrer dogmatischen Hülle der Gegenwart einzuverleiben. Die Koordination von Natur und Geschichte, die sich im Marxismus in empiristisch-rationaler Form erhalten hat, legt den Gedanken nahe, auch bei ihr die erkenntnistheoretischen Voraussetzungen aufzuspüren. Simmel hat es wahrscheinlich gemacht, daß wir auch die Geschichte nach ursprünglichen Kategorien des produktiven Ich deuten: »Der Befreiung«, sagt er, »die Kant vom Naturalismus vollbracht hat, bedarf es auch vom Historismus. Vielleicht gelingt sie der gleichen Erkenntniskritik: daß der Geist auch das Bild des geistigen Daseins, das wir Geschichte nennen, durch die nur ihm, dem erkennenden, eigenen Kategorien souverän formt. Den Menschen, der erkannt wird, machen Natur und Geschichte: aber der Mensch, der erkennt, macht Natur und Geschichte«. So exemplifiziert Simmel besonders an dem historischen Materialismus die Verkehrtheit der Bildertheorie. »Gerade er behauptet die unmittelbarste Reproduktion der Wirklichkeit zu sein und gerade an ihm läßt sich schrittweise die Formung des bloß Gegebenen nach den theoretischen und übertheoretischen Ansprüchen und Voraussetzungen der autonomen Geistigkeit erweisen«[2]. So wird für Simmel die ökonomische Geschichtsphilosophie zu einem methodologischen Prinzip, wie wir schon in § 1 in einer solchen Wendung Marx' Trennung der natürlichen und gesellschaftlichen Wirklichkeit als einen fruchtbaren Gedanken begrüßten. Hierauf wird in § 5 zurückzukommen sein.

Wir wenden uns nunmehr zu dem zweiten Teil der hierher gehörigen Untersuchung (s. oben S. 430): Gibt es die von den beiden Begründungsweisen, dem Empirismus und der Klassenkampftheorie behauptete objektive Gesetzmäßigkeit? Schon oben stellten wir fest, daß zwar der ökonomische Empirismus falsch ist, aber die Naturgesetze infolge des Vorhandenseins des Ökonomischen ihren Wert nicht ganz einbüßen. Und

[1] Simmel, Probleme der Geschichtsphilosophie VIII, S. 163. Freilich gilt dies nur soweit, als der in der Geschichtswissenschaft unentbehrliche wertende Gesichtspunkt (darüber Kap. XIX § 3) Modifikationen des Stoffes verursacht, nicht aber so, wie Simmel an anderer Stelle zumeist will, als ob die Erkenntnis der Vorgänge selbst dem Subjektivismus anheim fällt; hierin liegt nur eine psychologische Schwierigkeit, nicht aber eine erkenntnistheoretische Notwendigkeit.

dasselbe gilt für die psychologische Theorie. Auch sie ist in ihrer Ausschließlichkeit geradezu abgeschmackt, aber ein allgemeingültiger konstanter ökonomischer Trieb ist unzweifelhaft vorhanden. Gibt es also objektive Gesetze überhaupt, so könnten — vom logischen Standpunkte — die Naturgesetze des Marxismus einen hypothetisch gültigen Gewinn bedeuten, der als heuristische Maxime trotz aller Modifikationen durch andere Kausalreihen Bedeutung beanspruchen könnte. Wir prüfen daher, soweit es im Rahmen dieser Arbeit möglich ist, in kurzem also, zwei Fragen: 1. gibt es historische Gesetze und 2. sind sie subjektiver oder objektiver Natur?

Die Voraussetzung des Ganzen ist der empirische Determinismus, d. h. die Annahme, daß das Menschenschicksal sich in gleich geschlossenem Kausalzusammenhang vollzieht wie der Naturverlauf. Freiheit im Sinne von Ursachlosigkeit ist eine unvollziehbare Vorstellung. Der Mensch ist insofern frei zu nennen, als er seinen eigenen Gesetzen zu folgen vermag. Niemand hat den empirischen Determinismus so deutlich vertreten als der große Begründer der hier garnicht in Betracht kommenden intelligiblen Kausalität. Kant lehrt: »Was man sich auch in metaphysischer Absicht für einen Begriff von der Freiheit des Willens machen mag, so sind doch die Erscheinungen desselben, die menschlichen Handlungen ebensowohl als jede andere Naturbegebenheit nach allgemeinen Naturgesetzen bestimmt«[1].

Wenn der einzelne in seinem Tun und Lassen determiniert ist, so folgt ohne weiteres, daß auch im Ganzen der Geschichte ein ununterbrochener Kausalzusammenhang herrscht. Hier kann man gleichfalls von einer fast übereinstimmenden Ansicht sprechen. Damit ist aber auch unabweislich der Weg zu Gesetzen gebahnt. Nur Dilthey steht hier einsam auf abweichendem Standpunkt, indem er den Geisteswissenschaften eine toto genere verschiedene logische Grundlage zuweisen will[2]. Diese ganz unmögliche Auffassung ist schon genügend zurückgewiesen[3]. Anders steht es dagegen mit der Richtung der modernen Geschichtsphilosophie, die Windelband[4] und Rickert[5] eingeleitet haben. Auch hier erhalten wir bei Rickert den Satz: »Der Begriff des historischen Gesetzes ist eine contradictio in adiecto«[6]; aber die Behauptung hat hier infolge der eigen-

[1] Kant, Ideen zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht. Hartenstein IV, S. 143.

[2] Dilthey, Einleitung in die Geisteswissenschaften I, 1883. Näher kann hierauf ebensowenig wie auf Münsterbergs Standpunkt eingegangen werden; vgl. zur Orientierung O. Ritschl, Die Kausalbetrachtung in den Geisteswissenschaften 1902.

[3] Vgl. Wundt, Logik III, S. 81; Barth, a. a. O. S. 364—77.

[4] Windelband, Gesch. u. Naturwissensch. in Präludien, 3. Aufl., S. 355—79.

[5] Rickert, Die Grenzen der naturwissenschaftl. Begriffsbildung.

[6] Rickert, a. a. O. S. 258.

tümlichen Terminologie einen ganz anderen Sinn. Vielmehr ist gerade von dieser Seite aus die kausale Betrachtung der Geschichte am strengsten betont worden. Und hier liegt ein spezifisch moderner Gedanke, ja ein modernes Bedürfnis vor. Das Fließen des Weltbildes, das, wie wir sahen, die Hegelsche Philosophie charakterisiert, wird damit auch in den Wissenschaften zur Anerkennung gebracht, indem man sie nicht nach dem Objekt, sondern nach dem Standpunkt der Betrachtung einteilt. Schon bei der Einzelwissenschaft zeigt sich leicht, daß der von ihr vorzugsweise behandelte Gegenstand ebensogut unter anderen Gesichtspunkten betrachtet werden kann. Die Maschine z. B. ist nicht nur Objekt ökonomischer Prüfung, sondern kann gleichfalls der künstlerischen, philosophischen, ja religiösen und kulturellen Kritik unterworfen werden. Es ist nur die Übertragung dieses Gedankens auf das Gesamtwirkliche, wenn an Stelle der von Mill eingeführten Objekteinteilung in Natur- und Geisteswissenschaften Windelband nomothetische und idiographische, Rickert Natur- und historische Wissenschaften vorschlägt. Ob es neben der kausalen Betrachtung der Geschichte noch eine andere gibt und welches Recht sie gegenüber den eben anerkannten normativen Wissenschaften beanspruchen darf, soll uns erst im nächsten Kapitel beschäftigen. Hier gilt es festzustellen, daß es auf dem Gebiete des Geisteslebens ebensowohl Kausalverknüpfungen gibt als auf dem Gebiete der Natur. Aber ist es nun wirklich so, als ob in ganz gleichem Sinne eine naturwissenschaftliche Kausalität im Reiche der äußeren Natur und der Geschichte stattfindet? Über diesen Punkt gehen Windelband und Rickert allzuleicht hinweg, da ihr Interesse ganz überwiegend auf die Begründung der zweiten, der normativ-teleologischen Betrachtungsweise gerichtet ist.

Simmel hat mit Recht darauf aufmerksam gemacht, daß man die Kausalbeziehung nur bei den letzten Elementen des Wirklichen suchen dürfe. »Das einzige Reale sind die Bewegungen der kleinsten Teile und die Gesetze, welche diese regeln; wenn wir eine Summe dieser Bewegungen zu einem Gesamtgeschehen zusammenfassen, so kann für dasselbe nicht ein besonderes Gesetz beansprucht werden, da schon durch jene primären Gesetze und allein durch sie jede überhaupt stattfindende Bewegung ihre zureichende Erklärung und Zurückführung auf die verursachende Kraft findet« [1]. Umgekehrt geht der Gedankengang bei Windelband und Rickert. Für sie ist das Gesetz ausschließlich Ausdruck eines Allgemeinen. »Sie (die Wirklichkeit) wird Natur, wenn wir sie betrachten mit Rücksicht auf das Allgemeine, sie wird Geschichte, wenn wir sie be-

[1] Simmel, Probleme der Geschichtsphilosophie S. 86.

trachten mit Rücksicht auf das Besondere«[1]. Hier ist leicht das Mißverständnis möglich, als ob die restlose Kausalität des Besonderen geleugnet würde. Man wird nun allerdings, wie Wundt hervorhebt, »einen singulären Zusammenhang von Ereignissen, auch wenn zweifellos die Glieder desselben ein direktes kausales Verhältnis bilden, niemals mit dem Namen eines Gesetzes belegen«[2]. Obwohl es nur eine terminologische Zweckmäßigkeitsfrage ist, wird man den Terminus »Gesetz« auf einen allgemein-regelmäßigen Kausalzusammenhang selbständiger Tatsachen beschränken. Aber den Ausgangspunkt bildet das letzte Element der historischen Tatsächlichkeit. Wie gelangen wir von ihm zum Allgemeinen? Offenbar so, daß wir durch das Abstraktionsverfahren die einzigartigen Reihen des Geschehens fortlassen, um so zu einem allgemeineren Inhalt zu gelangen. In welchem Umfang aber dieses Unternehmen von Erfolg sein kann, dies ist jetzt gar kein logisches, sondern ein historisches Problem. Nur soviel läßt sich ohne weiteres sagen: die Wahrheit liegt auf der goldenen Mittelstraße. Weder ist die Geschichte eine Aufeinanderfolge ausschließlicher in ihrem Ganzen unwiederholter Geschehnisse noch läßt sie sich in allgemeingültige Gesetze auflösen. Daß das letztere niemals eintritt, haben wir schon oben berührt, als wir die Selbständigkeit des Individuums gegenüber der Gesellschaft betonten. Nur für den kann hier kein Zweifel obwalten, der dem Begriffsrealismus huldigt und das Verhältnis des Einzelnen zum Allgemeinen nach der logischen Ordnungsreihe der Arten und Gattungen denkt. Ebenso einseitig, ja vielleicht denkunmöglich wäre es, das inhaltlich Allgemeine überhaupt abzustreiten. In der unendlichen Mannigfaltigkeit, in der uns die Elemente entgegentreten, steckt deutlich sehr viel Gemeinsames. Trotzdem ist noch jetzt die Schwierigkeit, Gesetze zu finden, d. h. den Inhalt des Gemeinsamen, außerordentlich groß.

Um hier zu einem Ergebnis gelangen zu können, ziehen wir die zweite der oben zur Diskussion gestellten Fragen heran: ist die zu behauptende Gesetzmäßigkeit subjektiv oder objektiv? Im ersten Falle wäre sie rein psychologischer Natur. Diese Richtung ist besonders von Wundt und den ihm nahestehenden Historikern vertreten. Er nennt die Geschichte »eine Art angewandter Psychologie«[3], und ebenso meint Lamprecht: »Geschichte ist an sich nichts als angewandte Psychologie; und so versteht es sich, daß die theoretische Psychologie den Leitfaden zu ihrem inneren Verständnis abgeben muß«[4]. Auch Ad. Wagner sagt: »Die Nationalökonomie als Wissenschaft ist in einer Hinsicht an-

[1] Rickert, a. a. O. S. 255.
[2] Wundt, a. a. O. S. 130.
[3] Wundt, a. a. O. S. 400.
[4] Lamprecht, a. a. O. S. 16.

gewandte Psychologie«[1]. Den Unterschied zwischen den Kausalgesetzen der Natur- und Geisteswissenschaften formuliert Wundt deshalb so: »Diese führen innerhalb der Naturforschung stets auf allgemeine Voraussetzungen über die Wirksamkeit des Substrats der Erscheinungen, in den Geisteswissenschaften auf allgemeine psychologische Gesetze zurück«[2]. Und doch leuchtet leicht ein, daß der Satz in dieser Fassung nicht richtig sein kann. Wundt gibt selbst an anderer Stelle zu, daß die historischen Gesetze auf psychologische Prinzipien zurückweisen, also — wie er hätte weiter folgern müssen — nicht selbst solche Prinzipien sind. Der Inhalt der Gesetze vielmehr, der Sachgehalt des Historischen selbst, steht zwar niemals außer der Psyche und der ihr eigentümlichen Verknüpfungsgesetze; aber die Tatsächlichkeit ist gegenüber der psychologischen Entwicklung etwas Neues. Wenn z. B. Wundt das Gesetz, nach dem im Sommer mehr Verbrechen gegen die Person, im Winter mehr gegen das Eigentum stattfinden, als ein psychologisches bezeichnet haben will, »da es nahe liegt, an die Ursachen zu denken, die den Menschen in der einen Jahreszeit mehr zu der einen, in der anderen mehr zu der anderen Kategorie rechtswidriger Handlungen antreiben«[3], — so versteht es sich doch, daß der Wechsel der Jahreszeiten als sachlich bestimmende Ursache unabhängig von psychologischen Bestimmungen ist und die Verdichtung zu einem Gesetz sie nur im allgemeinen voraussetzt. »Für die Psychologie«, sagt Simmel, »ist ein Vorgang wesentlich, bloß weil er seelisch ist; an seinen Inhalt, den die seelische Energie trägt, als solchen knüpft sie kein Interesse ... Die Geschichte ist so gewissermaßen ein Mittleres zwischen der logischen, der reinen Sachbetrachtung unserer seelischen Inhalte und der Psychologie, der rein dynamischen Betrachtung der seelischen Bewegungen von Inhalten. Ihr kommt es auf den Sachgehalt in seiner seelischen Bewegtheit und Entwicklung an«[4]. Auch die angewandte Psychologie kann nicht jene Inhalte angeben, die die Motivreihen der Menschen ausfüllen. So ist die Geschichte nicht nur eine Betrachtung sachlicher Struktur, sie ist zugleich eine Synthesis aus subjektiven und objektiven Faktoren. Die Gesetzmäßigkeit der Geschichte psychologisch zu fassen, ist hoffnungslos, da ihr der Inhalt fehlen würde; sie objektiv zu deuten, ergibt allein eine Möglichkeit. Das Verhältnis ist also dies. Sowohl die Gesetze der Natur- als die der Menschengeschichte unterstehen der Tatsächlichkeit, die eine gültige Kausal-

[1] Wagner, a. a. O. S. 15.
[2] Wundt, a. a. O. S. 140.
[3] Wundt, a. a. O. S. 381, 142.
[4] Simmel, a. a. O. S. 4 f.

verknüpfung des Gegebenen bedeutet: weil A, darum ist B[1]. Die Beziehung ist für die Sphäre der sozialen Gesetze sehr viel schwieriger aufzustellen, da es hier an einer exakten Methode fehlt, das Experiment nur in geringem Umfange angewandt werden kann. Beide Gesetze verlangen nun weiter als konditionales Verhältnis, daß überhaupt die Bedingungen vorhanden sind, unter denen die Kausalverknüpfung von statten geht. Dieser Inbegriff, den wir A_1 nennen, ist auf dem Gebiete der Körperwelt, ein nächst allgemeineres und zuletzt sie selbst, auf dem des menschlichen Geistes immer eine seelische Qualität, sei es eine natürliche oder soziale Tatsache[2]. Wir erhalten: Nur dann wenn A_1 ist, kann, weil A, darum B sein. Fingieren wir A_1 als vorhanden, so erhalten wir ein sicheres Resultat, das abgekürzt lautet: Wenn A_1, so $A = B$. Wollen wir aber einen Wirklichkeitssinn mit dem Gesetz verbinden, so kommen zwei Momente hinzu, die so erschwerend wirken, daß man sich meist mit der konditionalen Form begnügt. Das eine ist die Feststellung, ob A_1 ist, die wiederum aus denselben Gründen wie die der Kausalverknüpfung selbst auf dem Gebiete der Menschheitsgeschichte schwieriger ist. Zweitens und vor allem ergibt sich hier das Dilemma, das zufolge der Veränderlichkeit des Menschen niemals gesichert werden kann, ob nicht gerade zufolge der Wirkungen der Gegebenheit die Prämisse des Vorhandenseins von A, nämlich A_1 selbst abgeändert wird. Auf dem Gebiete der äußeren Natur ist ein solcher Vorgang zwar auch möglich, spielt aber für unsere Zeitrechnung kaum eine Rolle, während die konstanten psychologischen Voraussetzungen, die in A_1 enthalten sind, jeden Augenblick aufgehoben werden können. Die allgemeine durch das gewöhnliche Induktionsproblem angezeigte Schwierigkeit, ob A ist, wird daher durch die Wandelbarkeit der Voraussetzungen außerordentlich verstärkt. Es folgt hieraus, daß die objektiven Gesetze der Geschichte, auch wenn die kausale Tatsächlichkeit möglichst einwandfrei festgestellt ist, nur hypothetischen Wert beanspruchen können, da man nicht weiß, ob nicht der Mensch sich selbst gerade nach dieser Richtung geändert hat.

Auch jetzt drohen noch zwei gewichtige Einwände. Sind die gefundenen Gesetze, denen wir wegen der ungeheueren Komplikation der Elemente, also aus tatsächlichen, nicht logischen Gründen eine geringere Beweiskraft zuschrieben, den Gesetzen der äußeren Natur in ihrer

[1] Es braucht kaum darauf hingewiesen zu werden, daß diese Ausführungen von jeder erkenntnistheoretischen Deutung des Kausalgesetzes unabhängig sind.

[2] Zu den ersteren gehört z. B. der Fortpflanzungstrieb, dessen unbeschränkte Herrschaft Prämisse des Malthusschen Bevölkerungsgesetzes ist, zu den sozialen Tatsachen z. B. die äußere Regelung der Eigentumsverhältnisse. Die letzte Prämisse aller Gesetze ist die Wirklichkeit überhaupt oder das Tatsächliche.

logischen Form gleichartig oder deswegen verschieden, weil das Hineinspielen der Motive des menschlichen Geistes eine qualitative Veränderung bedingt? Dieser Ansicht huldigt Wundt, und sie ist für ihn wohl der wesentlichste Grund gewesen, an der Scheidung zwischen Natur- und Geisteswissenschaft festzuhalten; gibt er doch im übrigen selbst zu, daß es reine Geisteswissenschaften überhaupt nicht gibt[1]. In der Geschichte soll »das Prinzip der schöpferischen Synthese« gelten. Auch sie ist gesetzmäßig wie die Bildung komplexer Naturerzeugnisse. Aber: »Ihr Unterschied von den letzteren besteht jedoch darin, daß bei diesen die Eigenschaften der Resultanten immer bereits vollständig in den Eigenschaften ihrer Komponenten enthalten sind, sodaß jene aus diesen, falls sie uns nur zureichend bekannt sind, vorausbestimmt werden können«[2]. Aber gerade wenn es richtig ist, daß in der Geschichte der Menschen ein Fortschritt stattfindet, die Wirkungen über die Ursachen hinauswachsen, so kann dies nur daran liegen, daß die Beschaffenheit der Ursachen selbst, der Inbegriff der gesetzten geistigen Bedingungen den neuen Wert setzt. Psychische und mechanische Kausalität sind gewiß verschieden, aber formal gleichwertig. Auf beiden Gebieten gilt der Grundsatz der Kausalgleichheit; wollte man für die Geschichte das Prinzip aufstellen: kleine Ursachen — große Wirkungen, so würde man damit in den Fehler zurückfallen, den Hegel überwunden, indem er die menschliche Entwicklung als vernünftig, d. h. mindestens zureichend begründet fand[3].

Ein ernsthafter Einwand droht uns von der objektiven Kausalverknüpfung der Gesetze. Denn es ist klar: denkt man hier zu Ende, so kommt man auf einen regressus in infinitum, d. h. auf die Selbstaufhebung des Gesetzes, da die Erkenntnis ins Unendliche gehen müßte. Simmel hat dies Verhältnis folgendermaßen festgelegt: »So hat die Forderung der Gesetzlichkeit für das als Geschichte bezeichnete Geschehen den spezifischen Begriff der Geschichte schließlich aufgelöst. Wir mögen eine gewisse Klasse von Erscheinungen aussondern und unter jenem Begriffe, der für die Praxis des Erkennens zweckmäßig ist, einheitlich zusammenfassen. Aber insoweit bleiben es immer unmittelbare ihre

[1] Wundt, a. a. O. S. 133. Er sagt übrigens selbst mehrfach, daß die Objekteinteilung verkehrt ist. Vgl. z. B. S. 17 f., 230, 307.

[2] Wundt, a. a. O. S. 269.

[3] Rickert meint: »So ist der Satz: kleine Ursachen — große Wirkungen, zwar für die Welt der naturwissenschaftlichen Begriffe falsch, während der Historiker sich niemals zu scheuen braucht, historisch wesentliche Wirkungen aus historisch unwesentlichen Ursachen erstehen zu lassen« (a. a. O. S. 422). Doch hängt auch diese Behauptung an der speziellen Aufgabe, die der historischen als teleologischen Betrachtungsweise zugewiesen. Darüber Kap. XIX § 3.

tieferen Elemente und Kräfte nicht verratende Erscheinungen und in dem Augenblick, wo man zu jenen herabsteigen und ihr sichtbares oder komplexes Resultat aus ihnen herleiten will, zerbricht ihre bisherige Besonderung und sie verflechten sich in das Spiel der kosmischen Gesamtenergien« [1]. Die Forderung, bis zu den letzten Tatsachen vorzudringen, ist selbstverständlich unerfüllbar. Durch den Gesamtbestand des Wirklichen wird aber zumeist nur der Verlauf der Richtung des Gesetzes überhaupt bestimmt oder verschoben. Wenn es nur für einen kleinen Ausschnitt der Wirklichkeit gelten will, wird hierdurch nur der hypothetische Charakter noch verstärkt, den wir schon infolge der notwendig mangelhaften psychologischen Erfassung in der einfachen Kausalverknüpfung $A — B$ erhielten.

Wir kehren zu Marx zurück. Unter den durch die Ablehnung des ökonomischen Monismus gebotenen und den durch den logischen Charakter der Gesetze überhaupt erforderten Einschränkungen ist sein Unternehmen objektiver Gesetzmäßigkeit gerechtfertigt. Eine sachliche Prüfung erübrigt sich trotz der vorgebrachten Bedenken nicht, wenn wir einen relativen Wert retten wollen.

Zwei weitere Nüancen kommen indessen vom logischen Gesichtspunkte hinzu, um den hypothetischen Wert der Naturgesetze zu einem hypothetisch-problematischen zu verschieben. Marx will das ökonomische Bewegungsgesetz der heutigen Gesellschaftsordnung enthüllen, also die Zukunft prophezeien. Dies ist nach dem Auseinandergesetzten durchaus nicht absolut unmöglich. Wenn Wundt behauptet, »daß die psychologische Kausalerklärung durchgängig eine regressive ist, im Gegensatz zu der Bevorzugung des progressiven Verfahrens in der Naturwissenschaft«, so hängt diese Einengung mit dem oben kritisierten »Prinzip der schöpferischen Synthese« zusammen, und im übrigen widerspricht sich Wundt selbst, da er in den Begriff des Gesetzes das Merkmal des »heuristischen Wertes für die Subsumtion neuer Tatsachen« [2] aufnimmt. Vielmehr gilt auch für das Gebiet der Geschichte, daß all unser Wissen zum größten Teil ein Vorherwissen bezweckt. Das Problem, die Zukunft vorherzusagen, ist logisch betrachtet, kein anderes als das Induktionsproblem der Naturwissenschaften. Es zerfällt, woran hier kurz erinnert sei [3], in zwei Behauptungen:

1. Die gleichen Ursachen haben die gleichen Wirkungen.
2. Im künftigen Wirklichen werden die gleichen Ursachen, also auch nach 1. die gleichen Wirkungen vorhanden sein.

---

[1] Simmel, a. a. O. S. 101.
[2] Wundt, a. a. O. S. 280, 129.
[3] Vgl. B. Erdmann, Logik I, 2. Aufl., S. 743 ff.

Der erste Satz gilt als allgemeine erkenntnistheoretische Voraussetzung auch in der Geschichte. Anders steht es mit dem zweiten. Daß der Verlauf der Natur gleichartig ist, hat uns Jahrtausendlange Erfahrung gelehrt; über den der Geschichte vermag dagegen mit Sicherheit nichts ausgemacht zu werden. Die Prämissen, unter denen die an sich schon unsichere Kausalverknüpfung $A — B$ steht, können, wie gezeigt, eben durch sie aufgehoben werden. Nicht einmal mit geringer Wahrscheinlichkeit kann gesagt werden, ob auch künftig A_1 sein wird, und selbst das verursachende Element A braucht nicht notwendig wiederzukehren. Hier ist nun freilich gerade die materialistische Geschichtsauffassung in einer günstigen Lage. Denn sie berücksichtigt nur das Allergewöhnlichste; Produktion und Reproduktion des unmittelbaren Lebens, unser A muß also stets stattfinden. Aber in der speziellen Bestimmung der Naturgesetzlichkeit des Kapitalismus ergeben sich von hier aus empfindliche Lücken. Die Verabsolutierung der Isoliermethode, die aus dem konditionalen Verhältnis hypothetisch-exakten Charakters ein unmittelbares Spiegelbild der Wirklichkeit machen zu können glaubt, führt zu bösartigen Mißverhältnissen. Hierhin gehört z. B. die Verelendungstheorie, die — die Gültigkeit ihrer Kausalanalyse vorausgesetzt — doch unbestimmt lassen muß, ob nicht jene Tendenzen durch den Klassenkampf des Proletariats unterbunden werden. Schon früher (Kap. XIV) konstatierten wir hier einen unversöhnlichen Konflikt zwischen subjektiver und objektiver Gesetzmäßigkeit. Ferner gehört hierin die Meinung, die Kapitalisten würden auch dann nach Mehrwert streben, wenn die Gefahr des Umschlags immer größer wird. Wir haben schon darauf hingewiesen, daß mit viel größerer Wahrscheinlichkeit der Verzehr des Kapitals eintreten würde; mit der ganz richtig behaupteten Prämisse des ausschließlichen Mehrwertmotivs würden alsdann alle Gesetze außer Kraft gesetzt sein. Die Naturgesetze des Kapitalismus werden hierdurch noch mehr eingeschränkt als die historischen Gesetze, die für die Vergangenheit behauptet werden. Immerhin behalten sie auch jetzt noch vom logischen Gesichtspunkt den Wert von Entwicklungstendenzen, die wir in den späteren Kapiteln zu prüfen haben werden.

Nun kommt aber noch eine letzte Eigentümlichkeit hinzu. Die Gesetze sollen eine bestimmte Form haben, die Bewegung sich dialektisch vollziehen. Hierin liegt keine Besonderheit der kapitalistischen Entwicklung, sondern es soll eine allgemeingültige Form sein, die Marx und Engels als Tatsache der Induktion, besser aber und systematischer als Ausdruck der dialektischen Identität zwischen Denken und Sein fassen (Vergl. Kap. VII). Von ihrem logischen Standpunkte hatten sie also

Recht, eine Negation der Negation in der Zukunft zu erwarten. Die Kritik der dialektischen Formbestimmtheit aller Wirklichkeit kann daher erst als allgemeines Problem im nächsten Kapitel erfolgen. Dort wird sich zeigen, daß die Gesetze abermals einen Stoß und zwar den größten erleiden.

Ehe wir zur Betrachtung dieses Veränderungsgesetzes übergehen, sind indes noch zwei Aufgaben zu lösen. Wir stellen zunächst zusammen, wie heute die materialistische Statik gewertet wird; insbesondere kommt hierbei die zum Teil kritische Fortbildung unter den Marxisten selbst in Betracht. Dann wird den Abschluß dieser Untersuchung die Frage bilden, in welchem Sinne das Ökonomische, dessen alleinige Geltung wir ablehnten, in den historischen Kausalzusammenhängen überhaupt von Einfluß ist, der historische Materialismus also relativen Wahrheitsgehalt birgt. So folgt der Kritik ein positiver Aufbau.

§ 4. Die materialistische Statik in der Literatur.

Wir führen im Folgenden nur solche Schriftsteller an, die die ökonomischen Lebensverhältnisse im Geschichtsverlauf als einzige oder wesentliche Realität gelten lassen und außerdem diesen Standpunkt prinzipiell begründet oder fortgeführt haben. Es fallen also solche Untersuchungen zunächst aus, die ein Einzelereignis — gleichgültig welches der geschichtsphilosophische Gesichtspunkt ist — ökonomisch deuten. Belege also wie sie Kautsky in seiner Schrift über More, Mehring in seiner »Lessinglegende«, Sombart in seinem »Modernen Kapitalismus« erbracht haben, werden im historischen Kapitel (Kap. XXI) geprüft. Ebensowenig berücksichtigen wir solche, die in Einzelheiten eine abweichende Meinung formuliert haben, ohne eine begründete Stellungnahme zu dem historischen Materialismus zu vollziehen. Hierhin gehört z. B. Göhre, der sogleich bei seinem Übertritt zur Sozialdemokratie erklärte, sein evangelisches Christentum nicht aufgeben zu wollen — trotz aller Anerkennung der materialistischen Geschichtsauffassung [1].

[1] Göhre, Mein Übertritt zur Sozialdemokratie, Zukunft vom 26. Mai 1900, S. 326 f. Vom orthodoxen Standpunkt vgl. Pannekoek, Religion und Sozialismus, 2. Aufl. 1906. Eine Mittelstellung nimmt der schon erwähnte Arbeiterphilosoph Dietzgen ein. Er steht auf dem Standpunkt, den Marx in der Judenfrage einnimmt, indem er als Feuerbachianer an Stelle Gottes den Menschen setzt und diese Religion durch die proletarische Bewegung verwirklichen will. »Wir verlangen den Heiland, wir verlangen, daß unser Evangelium, das Wort Gottes, Fleisch werde. Doch nicht in einem Individuum, nicht in einer bestimmten Person soll es sich verkörpern, sondern wir alle wollen, das Volk will — Sohn Gottes sein . . . . Die kultivierte menschliche Gesellschaft ist das höchste Einzelwesen, woran wir glauben, auf ihrer sozialdemokratischen Gestaltung beruht unsere Hoffnung. Sie erst wird die Liebe zur Wahrheit

Ganz außer Acht bleibt zuletzt der Italiener Loria, der den Klassenkampf in die erste Linie rückt anstelle seiner technologischen Grundlage. Und zwar aus zwei Gründen. Einmal hat Engels seine Schriften selbst abgeschüttelt, er habe »die Marxsche Theorie auf ein ziemlich philiströses Niveau heruntergebracht; auch wimmeln die historischen Belege und Beispiele von Schnitzern«[1]. Zweitens findet der Leser eine ausführliche Analyse bei Barth a. a. O. S. 336 ff.

Als Leitwort für die Anhänger der wirtschaftlichen Allmacht mag der Satz von Sombart gelten: »Andere wichtige Partien (des Marxismus), so namentlich die materialistische Geschichtsauffassung, die Lehre von der Gesetzmäßigkeit der gesellschaftlichen Entwicklung harren nur einer korrekteren Fassung, um als unveräußerliches Inventar von der Sozialwissenschaft übernommen zu werden: schon heute vollzieht sich, zum großen Teil unbewußt, die ernste historische und soziale Forschung immer mehr in den Gedankenkreisen des Marxismus«[2].

Da muß zunächst festgestellt werden, daß unter den Marxisten infolge der doppelten Begründung der materialistischen Geschichtsauffassung eine außerordentliche Verwirrung eingerissen ist. Marx bildete die im Kommunistischen Manifest allein herrschende Interessentheorie im Kapital weiter, aber leider, ohne sich über das Problem der Rückwirkung der Ideologie zu äußern; an den wenigen rein geschichtsphilosophischen Stellen sind seine Formulierungen zu bildlich, um seinen Standpunkt erkennen zu lassen. Engels hat dagegen in der Schrift über Feuerbach zwar auch die »Triebkraft der Triebkräfte«, also psychologische Argumente suchen wollen; indem er aber nicht wie Marx gezwungen war, eine Analyse des heutigen Klassenkampfes zu geben — was erklärlicherweise zur Interessentheorie hinführen muß — führte er namentlich in seinen Briefen die empiristische Begründung durch und verhalf ihr unter den Epigonen zum Siege. Dies gilt von Orthodoxen und Revisionisten.

Wir betrachten zuerst den Hauptvertreter der Rechten. Kautsky

machen, für welche religiöse Phantasten bisher geschwärmt haben«. »Wo sich der Mensch seiner Aufgabe bewußt wird, wo er sich als den absoluten Organisator erkennt, tritt an Stelle der Religion die antireligiöse Sozialdemokratie« (Die Religion der Sozialdemokratie Seite 7, 20, 28). Auch Dietzgens Ansichten über die Philosophie beweisen, daß er ganz auf Feuerbachs Standpunkt stehen geblieben ist. »Es ist namentlich durch Ludwig Feuerbach konstatiert, daß sie eine Betschwester der Theologie ist. Mit diesen alten Jungfern wird die Sozialdemokratie räumen« (Sozialdemokratische Philosophie S. 10). Auch hier die früher konstatierte Selbstaufhebung. Denn D. bezeichnet seine Logik selbst als Philosophie; über sie Kap. XIX § 1.

[1] Engels, Kapital III, 1, XIX. Über Labriola Barth, a. a. O. S. 354.

[2] Sombart. Friedrich Engels S. 19.

sagt sich zwar von einer Selbstbewegung der Ökonomie los, führt dafür aber eine neue Scheidung zwischen »ökonomischer Entwicklung« und »ökonomischen Bedingungen« ein. »Man muß eine geradezu mystische Vorstellung von der ökonomischen Entwicklung haben, wenn man annimmt, sie könnte auch den kleinsten Schritt vorwärts machen ohne die Tätigkeit des menschlichen Geistes. Man halte doch die ökonomischen Bedingungen und die ökonomische Entwicklung auseinander. Das sind zwei ganz verschiedene Dinge«. Es sollte doch selbstredend sein, daß diese Trennung nur dann zu einem möglichen Resultat führt, wenn man die »Bedingungen« als Naturbedingungen, also in der Weise von Tugan-Baranowsky interpretiert. Dies lehnt aber gerade Kautsky mit Recht ab. »In letzter Linie ist die ökonomische Entwicklung nichts anderes als die Entwicklung der Technik, d. h. die Aufeinanderfolge der Erfindungen und Entdeckungen« [1]. Es ist charakteristisch, daß Kautsky hier selbst fälschlicherweise von ökonomischer Entwicklung spricht. Wollte er nachweisen, daß die sozialwirtschaftlichen Bedingungen alles seien, so mußte er naturgemäß aufzeigen, daß auch in der psychologischen Analyse sich ausschließlich der Sachgehalt der »Bedingungen« wiederfindet, da doch sonst psychologische Realitäten ohne jeden Grund und im Widerspruch zu dem obersten Gedanken des allgemeingültigen Kausalzusammenhanges für unwirksam erklärt werden. Die empiristische Theorie ist, auf sich selbst angewiesen völlig willkürlich [2]. Wenn Kautsky behauptet: »Objekt der materialistischen Geschichtsauffassung ist nicht das allgemein Menschliche, sondern das historisch Besondere, was die Menschen verschiedener Zeiten voneinander unterscheidet« [3] — worin liegt auch nur die Spur einer Rechtfertigung für das, was Marx seinen »Leitfaden« nannte, daß der bewegliche Faktor des Besonderen nur im Ökonomischen zu suchen sei?

Zwei Konsequenzen hat der Standpunkt Kautskys folgerichtig nach sich gezogen. Er wurde päpstlicher als der Papst. Auf dem Wege, den Engels zum Verderb der klaren Meinung von Marx in seinen Briefen eingeschlagen hat, fuhr er fort. Hatte jener die Rasse, die geographische Grundlage, also jede zuzugebende Wirksamkeit für einen ökonomischen

[1] Neue Zeit 15, I, S. 231.

[2] Aus diesem Grunde mußte auch die Polemik gegen Belfort-Bax fehlgehen, der eine synthetische Geschichtsauffassung einführen will und dabei dem ökonomischen »den psychologischen Antrieb« koordinieren will. »Beide bilden bis zu einem gewissen Grade ihre eigenen Ursachen und Wirkungsreihen, dagegen stehen beide auch in Wechselwirkung miteinander in jedem konkreten Fall« (Neue Zeit 15, I, S. 175). Bax' Dualismus und Kautskys Ablehnung übersehen gleichmäßig, daß die beiden Faktoren, da doch eine Theorie der Gesellschaft beabsichtigt ist, in eins fallen müßten.

[3] Neue Zeit 15, I, S. 228.

Faktor erklärt, so erklärt dieser nunmehr: »Man darf unter den technischen Bedingungen einer Zeit nicht bloß ihre Werkzeuge und Maschinen verstehen. Die modernen Methoden der chemischen Forschung und die moderne Mathematik bilden untereinander Bestandteile der bestehenden Technik, . . . ohne die heutige Mathematik wäre die kapitalistische Gesellschaft unmöglich. Der jetzige Stand der Mathematik gehört ebenso zu den ökonomischen Bedingungen der bestehenden Gesellschaft wie der jetzige Stand der Maschinentechnik oder des Welthandels. Das hängt alles aufs engste miteinander zusammen. Die Entwicklung der Philosophie sowohl, soweit sie Naturwissenschaft, wie soweit sie Gesellschaftswissenschaft, ist also mit der ökonomischen Entwicklung aufs innigste verknüpft«[1]. Kautsky geht allerdings nicht zu der grotesken Behauptung fort, daß jede Produktionsweise eine bestimmte inhaltlich mit ihr verknüpfte Mathematik habe; aber indem er sie zu den Bedingungen zählt, nur weil er ihre Wirksamkeit nicht leugnen kann, geht die ganze Lehre vom Überbau in die Brüche. Der Gegensatz, in den Engels die Natur- und die historischen Wissenschaften gestellt hatte, droht in einem allgemeinen Eklektizismus aufzugehen. Um so widerspruchsvoller wird die Theorie, wenn Kautsky den ökonomischen Bedingungen, Wissenschaften also, deren selbständige Reihe er doch nicht deshalb leugnen kann, weil sie zugleich Einfluß auf die Wirtschaft haben, die übrigen Geisteserzeugnisse in dem überlieferten Sinne der Ideologie gegenüberstellt und doch zugleich koordiniert. Denn auch umgekehrt findet sich der Gedankengang bei Kautsky, die Trennung zwischen Natur- und Gesellschaftswissenschaften nach der Richtung aufzuheben, daß die ersteren im eigentlichen Sinne als interessierte Ideologie erscheinen. Hierdurch wird er radikaler als Engels selbst. So behauptet Kautsky in der zum 25jährigen Todestag des Meisters erschienen Publikation: »So macht sich der Gegensatz zwischen bürgerlicher und proletarischer Wissenschaft schließlich auch in der Naturwissenschaft geltend. . . . Seitdem sie (die Bourgeoisie) konservativ geworden ist, will sie von Katastrophen auch in der Natur nichts mehr wissen«[2]. So hat Kautsky den Konflikt, der von Beginn an im Marxismus lag, erhöht.

Gleichzeitig folgte er Engels darin, daß er die zunehmende Verwicklung und Komplizierung des Kausalverhältnisses zwischen Ökonomie und Ideologie behauptete. Einmal verzichtet er auf eine Erklärung der Einzelheiten der Geschichte. »Die materialistische Geschichtsauffassung will die einzelnen Tatsachen nicht erklären, und auf ökonomische Be-

[1] Neue Zeit 15, I, S. 234.
[2] Kautsky, Die historische Leistung von Karl Marx, 1908, S. 14 f.

dingungen ohne Rest zurückführen, daß z. B. Cäsar kinderlos gewesen und Oktavius adoptierte, daß sich Antonius in Cleopatra verliebte u. dgl.; dagegen glaubt sie erklären zu können, warum die römische Republik untergegangen und der Cäsarismus entstanden«. Auch verwirft Kautsky den biologischen Empirismus. Die Bedeutung, die die großen Männer im Verhältnis zu den kleinen haben, erkennt er durchaus an. »Erst wenn man dazu noch ihre persönliche Begabung in Rechnung zieht, wird man ihr Wirken in der Geschichte völlig verstehen«. Zweitens gibt Kautsky zu, daß »mit dem Fortgang der Geschichte der Zwang des Ökonomischen abnimmt . . . Desto mehr hört die soziale Umwandlung auf, ein bloßes Produkt von Instinkten zu sein, desto mehr wird sie vermittelt durch Ideen, durch Ziele, welche sich die Menschen setzen, und schließlich durch systematische Forschung« [1].

Neben dieser empiristischen Begründung ist indes auch Kautsky die psychologische nicht ganz entgangen, wenn sie auch für ihn eine sehr viel geringere Bedeutung hat. Da ist zunächst bei ihm insofern ein Fortschritt, als er wenigstens gelegentlich den Wert der Ideologie im Klassenkampf betont und sie fast als conditio sine qua non des Fortschritts anspricht. »Das sittliche Ideal«, sagt er, »wird uns jetzt enthüllt in seinem rein negativen Charakter als Widerspruch gegen die bestehende sittliche Ordnung, und seine Bedeutung wird erkannt als Triebkraft des Klassenkampfes, als Mittel, die Kräfte der revolutionären Klassen zusammenzufassen und anzufeuern . . . Wie der soziale, der sittliche Trieb ist auch das sittliche Ideal nicht ein Ziel, sondern eine Kraft oder eine Waffe im gesellschaftlichen Kampfe ums Dasein; das sittliche Ideal ist eine besondere Waffe für die besonderen Verhältnisse des Klassenkampfes. Auch die Sozialdemokratie als Organisation des Proletariats in seinem Klassenkampf kann das sittliche Ideal, kann die sittliche Empörung gegen Ausbeutung und Klassenherrschaft nicht entbehren. Aber dies Ideal hat nichts zu suchen im wissenschaftlichen Sozialismus« [2]. Der letzte Zusatz beweist, wie auch jetzt noch für Kautsky die objektiven Gesetze die allein maßgebenden Wirklichkeitswerte sind. Sind trotzdem diese Worte eine richtige Konsequenz, so hat Kautsky auch umgekehrt die Interessentheorie selbst abgestritten und damit zugleich seinen Versuchen, aus den ökonomischen Bedingungen zu erklären, die Spitze abgebrochen. Eine Selbstaufhebung des einheitlich-systematischen Charakters liegt in den Worten: »Unter den gesellschaftlichen Interessen gibt es

---

[1] Neue Zeit 15, I, S. 229, 232.

[2] Kautsky, Ethik und materialistische Geschichtsauffassung S. 140 f.

noch andere als Klasseninteressen. Die Gesamtheit der in einer Gesellschaft wirksamen Klasseninteressen bildet noch nicht die Gesamtheit der in ihr lebenden gesellschaftlichen Interessen überhaupt. Künstlerische, wissenschaftliche Interessen, die Interessen des Geschlechts u. dgl., sind vielfach keine Klasseninteressen«[1]. Gerade die Unselbständigkeit der wissenschaftlichen Interessen ist doch der Springpunkt, um den sich die materialistische Geschichtsauffassung dreht. Mit Recht bemerkt auch hierzu Tugan: »Wird Kautsky darauf beharren, daß die Menschengeschichte sich in die Geschichte von Klassenkämpfen auflöse?«[2]

So ist der historische Materialismus in den Händen Kautskys, weil er an ihm festhalten und doch seine Einseitigkeiten mildern wollte, zu einem ganzen widerspruchsvollen Gebilde geworden. Wir gehen noch kurz auf die Hauptvertreter des ökonomischen Prinzips im revisionistischen Lager ein. Es sind dies Bernstein, Woltmann und Tugan-Baranowsky. Die beiden ersten charakterisieren sich dadurch, daß sie nur die empiristische Theorie bei Marx und Engels sehen — sie sind also ganz dem Einfluß des letzteren erlegen — und von hier aus durch Aufzeigung psychologischer Wirksamkeiten die Geschichtsphilosophie umändern wollen. Die Entwicklung geht dann so weiter, daß man schließlich die Selbständigkeit der Ideologie behauptet und damit diesen Begriff überhaupt aufgibt. Dann ist es natürlich mit dem ökonomischen Materialismus aus. Bernstein schwankt nun zwischen zwei Arten der Polemik: bald will er bloß den Einfluß, bald aber die Selbständigkeit des psychologischen Faktors anerkannt wissen. Wir haben genügend gezeigt, daß es sich im ersten Falle um ein bloßes Mißverständnis handelt. Im zweiten ist es natürlich mit dem Eigentümlichen gerade des ökonomischen Materialismus vorbei. Es ist unmöglich, Bernsteins Standpunkt festzustellen, da ihm beide Argumentationen durcheinander laufen. Zum Beweis führen wir einige Sätze an. »Aller historischer Materialismus«, sagt Bernstein, »hilft über die Tatsache nicht hinweg, daß es die Menschen sind, die ihre Geschichte machen, daß die Menschen Köpfe haben und daß die Disposition der Köpfe keine so mechanische Sache ist, um lediglich durch die Wirtschaftslage regiert zu werden. Warum verhalten sich Arbeiter, die in ganz gleicher Klassenlage sind, oft diametral verschieden? Neben allerhand sonstigen Ideologien beeinflussen geschichtliche Erinnerungen und Überlieferungen ihr Handeln«. Fast ähnlich so hat Engels gesprochen, abgesehen von der Ablehnung der

[1] Neue Zeit 21, II, S. 261.
[2] Tugan-Baranowsky, a. a. O. S. 129 Anm. 1.

‚lediglichen' Regierung durch die Wirtschaft. In dem Aufsatz: Das realistische und ideologische Moment im Sozialismus kennt Bernstein drei ideale Mächte. »Zunächst offenbar das Interesse . . . So ist das Interesse, das der marxistische Sozialismus voraussetzt, schon von vornherein mit einem sozialen oder ethischen Element versehen und insoweit nicht nur ein intelligentes, sondern auch ein moralisches Interesse, so daß ihm auch Idealität im moralischen Sinne innewohnt . . . Die zweite ideale Macht, auf die der Sozialismus angewiesen ist . . . ist die Erkenntnis. Daß und wie diese idealer Natur, liegt auf der Hand, aber es handelt sich wieder nicht nur um das allgemeine Erkenntnisvermögen, sondern um ganz bestimmte Erkenntnis, die Aufnahme bestimmter Ideen über Staat, Gesellschaft, Ökonomie, Geschichte . . . Und dies führt uns auf den dritten ideologischen Faktor, der für den Sozialismus in Betracht kommt, nämlich das moralische Bewußtsein oder die Rechtsauffassung«. Bisher bleibt unbestimmt, in welchem Sinne diese idealen Mächte ihrem Inhalte nach auf das Ökonomische zurückführbar sind; man glaubt, Bernstein verneine die Möglichkeit. Aber bald darauf heißt es: »Im sittlichen Bewußtsein der Massen liegt je nachdem mehr oder weniger wie ein Symptom wirtschaftlicher Entwicklung. Die sittlichen Begriffe sind dauernder als diese Entwicklung und bis zu einem gewissen Grade — eben weil sie konservativ sind — auch unabhängig von ihr« [1]. Gerade die konservative Macht der Tradition hat Engels gerne anerkannt. Bedeutet Symptom Abhängigkeit oder Parallelität? In einem anderen Aufsatze herrscht vollkommene Verwirrung über die Bedeutung, die die Ideologie nach Marx und Engels hat. »In der sozialistischen Bewegung ist das Rechtsbewußtsein, das Streben nach gerechteren Zuständen ein mindestens so wirkungsvoller und wichtiger Faktor, wie die materielle Not . . . Damit verzichte ich keineswegs auf die ökonomische Begründung der sozialistischen Forderungen, noch leugne ich den engen Zusammenhang der sozialistischen Bewegung mit der ökonomischen Entwicklung der Gesellschaft. Ich halte es nur für unmöglich und unnötig, den Sozialismus aus der Ökonomie abzuleiten. . . . Es ist ein Gegensatz in bezug auf Einzelfragen, wie er sich überall findet« [2].

[1] Bernstein, Zur Gesch. u. Theorie d. Sozialismus II, S. 106, 130 f, 137, 141.

[2] Bernstein, a. a. O. III, S. 11, 28, 35. Bernstein übersieht fortwährend den relativ gültigen Idealismus der materialistischen Geschichtsauffassung, wobei ihn allerdings die Inkonsequenz von Marx und Engels und das Undurchgedachte der Interessentheorie entschuldigt (man denke z. B. an den Satz, die Arbeiterklasse habe keine Ideale zu verwirklichen, vgl. S. 353). Dieses relativ ideologische Moment hat am besten Sadi Gunter gesehen, Neue Zeit 15, II, S. 452 ff. Bernstein begeht den gleichen Fehler in »Wie ist wissenschaftlicher Sozialismus möglich?« 2. Aufl. 1901, S. 12 ff.

Schließlich führen wir noch einige Stellen aus den »Voraussetzungen des Sozialismus« an, die in besonderem Maße an einer merkwürdigen Ungenauigkeit der Begriffsbildung leiden. Hier heißt es: »Die Übertragung des Materialismus in die Geschichtserklärung heißt von vornherein die Behauptung der Notwendigkeit aller geschichtlichen Vorgänge und Entwicklungen«. Daß man nicht, um einen kontinuierlichen Kausalzusammenhang zu behaupten, Materialist zu sein braucht, ist oben gezeigt. Es ist falsch, wenn Bernstein meint: »Es ist ganz und gar nicht zu bestreiten, daß Marx und Engels ursprünglich den nichtökonomischen Faktoren eine sehr viel geringere Mitwirkung bei der Entwicklung der Gesellschaften, eine sehr viel geringere Rückwirkung auf die Produktionsverhältnisse zuerkannt haben wie in ihren späteren Schriften«. Wer so schreibt, hat nie das Kommunistische Manifest mit Aufmerksamkeit gelesen; denn hier stehen auf der einen Seite die Interessen der Bourgeoisie, auf der anderen die der Arbeiter, denen das Losungswort der internationalen Organisation ausgegeben wird. Der Unterschied zwischen den früheren und späteren Formulierungen ist nur der, daß, abgesehen von Engels' fälschlicher Einbeziehung der Sexualverhältnisse, die Komplikation des Zusammenhangs anerkannt wird und auf seine Ableitung mehr Gewicht gelegt wird. Dies ist eine bloße Ergänzung der Theorie, die nicht in notwendigem Widerspruch zu dem Grundgedanken der früheren Zeit steht. Der innere Konflikt beider Begründungsversuche, den Bernstein nicht sieht, ist dagegen von Anfang an vorhanden. Fast unbegreiflich ist es, wenn Bernstein der selbstverständlich gültigen Bezeichnung Plechanows »monistische Geschichtsauffassung« das Witzwort entgegenhält: »Warum nicht lieber gleich simplistisch?« Ähnlich wie Kautsky behauptet auch Bernstein eine abnehmende Bedeutung der ökonomischen Naturgesetzlichkeit. »Auf der einen Seite zeigt sich eine wachsende Einsicht in die Gesetze der Entwicklung und namentlich der ökonomischen Entwicklung. Mit dieser Erkenntnis geht teils als ihre Ursache, teils aber wiederum als ihre Folge, Hand in Hand eine steigende Fähigkeit, die ökonomische Entwicklung zu leiten. Wie die physische, wird auch die ökonomische Naturmacht in dem Maße von der Herrscherin zur Dienerin der Menschen, als ihr Wesen erkannt ist. Die Gesellschaft steht so der ökonomischen Triebkraft theoretisch freier als je gegenüber und nur der Gegensatz der Interessen zwischen ihren Elementen — die Macht der Privat- und Gruppeninteressen — verhindert die volle Übersetzung dieser theoretischen in praktische Freiheit. Indes gewinnt auch hier das Allgemeininteresse in wachsendem Maße an Macht gegenüber dem Privatinteresse, und in dem Grade wie dies der Fall und auf allen

Gebieten, wo dies der Fall, hört das elementarische Walten der ökonomischen Mächte auf . . . Der heute erreichte Stand ökonomischer Entwicklung läßt den ideologischen und insbesondere den ethischen Faktoren einen größeren Spielraum selbständiger Betätigung als dies vordem der Fall war. Infolgedessen wird der Kausalzusammenhang zwischen technisch-ökonomischer Entwicklung und der Entwicklung der sonstigen sozialen Einrichtungen ein immer mehr unmittelbarer, und damit werden die Naturnotwendigkeiten der Ersteren immer weniger maßgebend für die Gestaltung der Letzteren«. Der letzte Schluß läßt wiederum ganz unklar, ob deswegen, weil der Kausalzusammenhang mittelbarer wird, die Ideologie überhaupt nicht nach der genetischen Seite der Existenzbedingung, sondern nach dem Inhalte der Vorstellungsweise abhängig bleibt oder nicht. Bleibt die Kausalität aufrecht erhalten, müssen notwendig die Ideen die wirtschaftlichen Verhältnisse — wenn auch indirekt und in komplizierter Form — spiegeln? Wird der Zusammenhang aber aufgegeben, dann bleibt das Problem ungelöst, warum er früher bestanden haben soll, warum überhaupt irgendeinmal notwendig die Ökonomie das alleinige Muß diktierte. Bernsteins Ausführungen lassen die Klarheit im höchsten Grade vermissen; er hat durch seinen ganz undurchgedachten Eklektizismus Kautsky die Antikritik sehr erleichtert. Denn um die Verwirrung zu vollenden, kehrt Bernstein, wie es scheint, am Schlusse des Abschnittes reumütig zu dem materialistischen Grundgedanken zurück. »Ökonomische Geschichtsauffassung braucht nicht zu heißen, daß bloß ökonomische Kräfte, bloß ökonomische Motive anerkannt werden, sondern nur, daß die Ökonomie die immer wieder entscheidende Kraft, den Angelpunkt der großen Bewegungen in der Geschichte bildet«. Was heißt denn »immer wieder entscheidende Kraft«? Hörten wir oben, das Nächste sei die Behauptung der Notwendigkeit des Geschehens, so fügt Bernstein jetzt an: »Der philosophische oder naturwissenschaftliche Materialismus ist deterministisch, die marxistische Geschichtsauffassung ist es nicht, sie mißt der ökonomischen Grundlage des Völkerlebens keinen bedingungslos bestimmenden Einfluß auf dessen Gestaltungen zu«[1]. Also wäre Marx nicht einmal Determinist gewesen?

[1] Bernstein, Voraussetzungen usw. S. 5—14. Über die Rechtfertigung des Wortes Determinismus vgl. Bernstein, Zur Geschichte usw. III, S. 66. Auf die sonstige Polemik unter den Marxisten einzugehen, lohnt sich nicht. Vgl. Masaryk, a. a. O. S. 109 f. Bemerkenswert wegen seiner Persönlichkeit ist der Standpunkt von Jaurès, der die materialistische Geschichtsauffassung idealistisch abschwächen will (Neue Zeit 13, II, S. 545). Gegen ihn Lafargue, Neue Zeit 13, II, S. 578, 624 f. Vgl. hierüber und Jaurès' Dissertation »De primis

Doch genug davon. Wir brachten diese längeren Ausführungen nur, um zu zeigen, wie wenig Bernsteins Revisionismus befriedigen kann. Hätte er nicht als Sozialdemokrat seine ketzerischen Ansichten ausgesprochen, so würden seine Argumentationen kaum Beachtung gefunden haben. Es ist hoffnungslos, da er bald so, bald so spricht, festzulegen, ob Bernstein noch als Anhänger der materialistischen Geschichtsauffassung anzusprechen ist. Erwähnt mag noch werden, daß er sich vor kurzem zu ihr in einer Zuschrift an die Kölnische Zeitung ausdrücklich bekannt hat[1]. Auch Kautsky verwickelt sich, wie wir sahen, in Widersprüche, aber doch bei weitem nicht in der oberflächlichen Weise des Revisionisten.

Viel tiefer als diese beiden Gegner gehen die geistvollen Ausführungen Woltmanns. Er hat zuerst die Verschiedenheit der begründenden Formulierungen erkannt, ohne sie aber zur Kritik zu verwerten. Hier bleibt

---

socialismi Germanici lineamentis apud Lutherum, Kant, Fichte et Hegel« Vorländer, a. a. O. S. 39 f. Auf das Problem des ethischen Sozialismus wird noch zurückzukommen sein (Kap. XXII).

[1] Kölnische Zeitung, Jahrg. 1908, Nr. 388. Vgl. hierzu Sozial. Monatshefte 7, I, S. 265: »Gibt es unter den Revisionisten auch nur einen einzigen der die Grundgedanken dieser Geschichtstheorie jemals bestritten hätte?« Zur Geschichte des Revisionismusstreites im ganzen vgl. Herkner, Arbeiterfrage, 3. Aufl., S. 319—39.

[2] Vor Bernstein hat übrigens in gleicher Richtung den historischen Materialismus Weisengrün zu »verbessern« gesucht (Die Entwicklungsgesetze der Menschheit 1888). Er meint, »daß die Basis für alle Betrachtungen über die wahrhaft menschlichen Entwicklungsgesetze zwar durch die Theorie des ‚ökonomischen Materialismus' gegeben ist, daß aber damit noch nicht das ganze Gebäude vollständig errichtet ist . . . . . Sobald die materielle Entfaltung in Fluß kommt, sind auch schon gleichsam die Urzellen des Überbaues dieser Entwicklung da, ebenso wie bei Beginn der Entwicklung der Familienentfaltungselemente gleichsam die ökonomischen Bedingungen als Überbau schon in nuce vorhanden waren. Eines dieser Elemente des Überbaues beginnt, sich loslösend von den übrigen in ihrem bisherigen Fluß beharrenden Bewegung, allmählich eigene Bewegungsformen anzunehmen. Es entsteht ein kleiner Strom im Strome. Wir behaupten also, daß die allgemeine intellektuelle Bewegung, die ihren hauptsächlichsten Ausdruck in den Geisteswissenschaften gefunden hat, auf einer hohen Stufe der materiellen Entwicklung sich von derselben loslöst, ebenso wie dieselbe sich von der Familienentfaltung frei macht. Wir behaupten ferner, daß diese Entwicklung die Jetztzeit teilweise zu beherrschen beginnt, teilweise schon beherrscht« (a. a. O. S. 12 f.). Auch hier also die Bildersprache des Empirismus. Gerade aber weil Weisengrün noch bereitwilliger als Bernstein die zunehmende Selbständigkeit der geistigen Tatsachen anerkennt, bleibt er um so deutlicher den Beweis schuldig, warum zu Beginn der Geschichte die doch als gleichzeitig vorhanden behaupteten Inhalte des Überbaues abhängig gewesen sein sollen. Vgl. auch die Notiz bei Bernheim, Lehrbuch der historischen Methode und der Geschichtsphilosophie, 5. Aufl. 1908, S. 726 Anm. 1.

er — ganz unter dem Einflusse Engels' — bei der empiristischen Theorie stehen. Er vertieft sie allerdings im Anschlusse an die Untersuchungen über die Bedeutung des Werkzeugs in der Geschichte. »Die Apperzeption ist die technisch vermittelte Empfindung der Selbstempfindung; sie kommt dadurch zustande, daß mit der gegenständlichen Werkzeugtätigkeit ein gegenständliches Eigenbewußtsein entsteht, in welchem das Bewußtsein sich selbst als Ursache seiner technischen Handlungen erkennt und sich selbst als Wille weiß. Die Apperzeption ist die in ein neues Medium gerückte gegenständliche Spiegelung der Assoziation, welche durch eine technisch vermittelte Selbstverdoppelung der Psyche entsteht, sodaß Ich und Welt getrennt werden und sich als Subjekt und Objekt gegenübertreten. . . . Wie die organische Ausbildung des Gehirns nur durch technische Mittel genetisch zustande kommen konnte, so ist auch das psychisch-logische Resultat dieser Entwicklung technisch bedingt. Wie Organik und Technik, so entsprechen sich auch Logik und Technik. . . . Diese letzte Instanz ökonomischer Faktoren für die Entwicklung des geistigen Lebens ist das von Marx und Engels angedeutete . . . Verhältnis von Technik und Logik, die funktionelle Beziehung, welche notwendigerweise zwischen technischer Tätigkeit und logischem Bewußtsein besteht« [1]. Deshalb ist eine neue Untersuchungsart erforderlich, »die man eine Psychotechnik des logischen Bewußtseins nennen könnte. Sie ist eine Erweiterung der Marxschen Theorie des ökonomischen Materialismus. . . . Wie aber die Technik die Grundlage des wirtschaftlichen Lebens und die Logik das Fundament des geistigen Lebens bildet, so werden durch die Erforschung des Zusammenhangs von logischer und technischer Tätigkeit die Grundbedingungen dargelegt, auf denen sich die ganze geistige und materielle Kultur aufbaut« [2].

Schon der Ausgangspunkt Woltmanns ist sehr problematisch; das Werkzeug mag bei der Ausbildung der Ich-Vorstellung eine große Rolle gespielt haben — jedenfalls hat der Widerstand gegenüber den Mitmenschen eine mindestens ebenso große Bedeutung gehabt. Vor allem ist der so gedeutete Einfluß der Technik mit der einmaligen Entstehung des Ich vorbei gewesen und überhaupt ist hier von einer inhaltlichen Verknüpfung zwischen Technik und Logik, wie sie die materialistische Geschichtsauffassung behauptet, nicht die Rede.

Wenn ferner Woltmann — offenbar unter dem Einflusse der Wundtschen Schule — Assoziation und Apperzeption trennt, so kann

---

[1] Woltmann, a. a. O. S. 348—51.

[2] Woltmann, Die Darwinsche Theorie und der Sozialismus, 1899, S. 264. Vgl. auch Derselbe, System des moralischen Bewußtseins. 1898.

diese wichtige Frage hier nicht entschieden werden; ganz unstatthaft ist es von diesem Standpunkte, die Apperzeption als gegenständliche Spiegelung der Assoziation zu deuten; vielmehr muß das Logische dann ursprünglich selbständig sein. Der ganze Prozeß, den Woltmann annimmt, hat in dieser Form niemals existiert noch deckt er sich, indem über die bloß genetische Beziehung zwischen Technik und Bewußtsein nicht hinausgegangen wird, mit Marx' Lehre vom Überbau. Woltmann nahm deshalb auch keinen Anstoß, sich für die Selbständigkeit des Geisteslebens offen zu erklären; hierdurch wird aber doch seine ganze Deduktion über die Bedeutung der Wirtschaft im systematischen Sinne hinfällig. Er erkennt an, »daß in der menschlichen Sozialgeschichte selbständige ideale Bedürfnisse und Interessen sich heraus entwickeln, welche in der Tendenz der Gattungsvervollkommung ihre naturwüchsige Vorstufe haben. . . . Für die Gesamtauffassung der menschlichen Natur ist also ein kritischer Idealismus unerläßlich«. »Um der Beschaffenheit und der Geschichte des Lebensprozesses wissenschaftlich gerecht zu werden, ist überdies die Produktion und Reproduktion des geistigen Lebens in den höheren Formen der Ideologie als selbsttätiger Faktor mit eigenen Bedürfnissen, eigenen Gesetzen und eigenen Zwecken hinzuzufügen« [1]. Da zudem gerade Woltmann als Kantianer den Unterschied zwischen genetischer und systematischer, evolutionistischer und erkenntnistheoretischer Betrachtung aufs strengste anerkennt [2], so ist hier vom historischen Materialismus kein wesentliches Bestandstück übrig geblieben.

Wir wenden uns nunmehr zwei Denkern zu, die nicht nur wie auch Woltmann Marx in nahe Berührung zu Kant bringen, sondern auch ausgesprochenermaßen die Lehre des historischen Materialismus zu einer Sozialphilosophie auf Kantischer Grundlage aufbauen wollen. Es sind dies Stammler und — wie es scheint, ziemlich unabhängig von ihm — M. Adler. Aus den im vorigen Paragraphen festgelegten Bestimmungen folgt, daß Stammlers Gesellschaftsbegriff unzulänglich ist. Er ist von vornherein auf die ökonomische Theorie von den sozialen Prämissen des Gesellschaftszustandes zugeschnitten, die Stammler unbekannt geblieben ist und die er einfach absolut setzt. Aber auch in dem allgemeinsten Begriff der »äußeren Regelung« steckt ein Gegensatz zu einer inneren, der garnicht vorhanden ist. Die Gebundenheit, die aus der Wechselwirkung der Individuen hervorgeht, muß zugleich, soll sie wirksam sein, ein inneres Band ausmachen, und äußerlich ist sie stets, sofern sie in die Erscheinung tritt. Welcher Art aber das Band ist, bleibt Sache der

[1] Woltmann, Der historische Materialismus S. 363, 409f.
[2] Vgl. Woltmann, besonders a. a. O. S. 42—49.

Einzeluntersuchung. Deshalb sind auch Stammlers verschiedene Auslegungen des Wortes »sozial« falsch (a. a. O. S. 642 Anm. 61). Sieht man aber auch von diesem und dem gerügten interpretatorischen Fehler ab, so ist Stammler einem ferneren Irrtum verfallen. Er rühmt der materialistischen Geschichtsauffassung nach: »So ist die genannte Geschichtsphilosophie die erste, die den Begriff der Gesetzmäßigkeit des gesellschaftlichen Menschendaseins als einen besonderen Gegenstand des Nachdenkens vorstellt. Sie behauptet ihn im Sinne eines methodischen Prinzips, als eines Gedankens von rein formaler Bedeutung«. Hier gerät nun Stammler als Kantianer in eine Schwierigkeit. »Wer Gesetze des menschlichen Gesellschaftslebens aufstellen will, muß vorher Klarheit über die allgemeinen Bedingungen besitzen, unter denen alle soziale Wissenschaft in ihrer Eigenart notwendig steht. Das Problem der sozialen Gesetzmäßigkeit besteht in der Aufgabe, in dem Wechselvollen des sozialen Lebens Einheit herzustellen«[1]. Ist diese Einheit, wie es Kant für die Vereinheitlichung des Mannigfaltigen der Anschauung behauptet, ein Erzeugnis des produktiven Ichs, wird nach Stammler der Gegenstand der Sozialwissenschaft durch die Funktion des Ich verändert? Hier hätte er leicht den Weg gehen können, den Simmel eingeschlagen hat, indem er ebenbürtig neben die Kategorien des Naturerkennens solche der Geschichte stellt. Aber freilich streift Stammler dieses Problem nicht einmal; er bleibt als Sozialtheoretiker Identitätsphilosoph. So erhält sein System den gleichen Anstrich des dogmatischen Monismus, den wir bei Marx und Engels fanden. Es erklärt sich hieraus die wechselnde Terminologie. Aber er bekennt sich ausdrücklich zu der Übereinstimmung zwischen Erkenntnis und Gesetzmäßigkeit, sodaß von hier aus der von Max Weber erhobene Vorwurf: »die Ineinanderschiebung von Gesetzlichkeit des Geschehens und Norm des Erkennens, der Erörterung von Erkenntnisgrund und Realgrund«[2] hinfällig wird. »Diese Gesetzmäßigkeit (des in der Geschichte sich abrollenden sozialen Lebens) steht doch selbstverständlich nicht außerhalb der historischen Gesellschaftsordnungen, sondern bedeutet die einheitliche und allgemeingültige Art ihrer Erkenntnis«. So darf auch Stammler, wenn er die Bildertheorie in der Sozialphilosophie beibehalten und konsequent sein will, trotz aller Betonung des erkenntnis-

---

[1] Stammler, a. a. O. S. 18, 14.

[2] Weber Stammlers Überwindung der materialistischen Geschichtsauffassung Brauns Archiv XXIV S. 106. Im übrigen schießt dieser Aufsatz über das berechtigte Maß hinaus; denn Webers Unternehmen ist, dem Buche »nicht viel weniger als die wissenschaftliche Existenzberechtigung überhaupt abzustreiten« (S. 94).

theoretischen Standpunktes, des formal-logischen Prinzips, der bloßen Methode — oder wie er sich sonst ausdrückt — niemals vergessen, daß sie im Gegensatz zu speziellen Abschnitten auf den allgemeinsten Inhalt des sozialen Lebens gehen ganz in dem Sinne also, in dem wir uns oben nicht scheuten, die materialistische Geschichtsauffassung als Methode zu bezeichnen, ohne doch den bloß quantitativen Unterschied zur angewandten Theorie zu übersehen.

Wichtiger als die Unsicherheit über diesen Punkt ist aber dies, daß Stammler an dem eigentlichen Charakter der materialistischen Sozialphilosophie, der Betonung der Alleinherrschaft der Wirtschaft vorbeigeht. Er sieht ihn allerdings — und dies ist das Bedenklichste — mehrfach selbst. Er weiß: »Sie (die materialistische Geschichtsauffassung) sucht die Einheit in einem festen Rangverhältnisse unter den Elementen des sozialen Lebens«, er erinnert daran, »daß es sich bei der letzteren ebensowohl um die Abhängigkeit der Religion und der Moral, wie der Kunst und Wissenschaft von dem Wirtschaftsleben handelt«. Er scheint dem Grundgedanken rückhaltlos zuzustimmen: »Der Stand der Bildung und der Moral in einem geschichtlichen Gemeinwesen ist in der Tat in seiner konkreten Erscheinung von unterliegenden sozialökonomischen Phänomenen abhängig« [1]. Aber zur Hauptsache ist ihm dieser übliche Begriff der Wirtschaft ganz fern. Er fragt: »Wenn man aber erst einmal den Begriff der Gesetzmäßigkeit des sozialen Lebens mit demjenigen des kausal erklärten Werdegangs sozialer Veränderungen identifiziert: Wie will man dem Satze ausweichen, daß schließlich einmal alle gesetzmäßig erkannten Vorkommnisse des Gesellschaftslebens auf die Grundlage der sozialen Wirtschaft in Abhängigkeit zurückgehen?« Es ist klar, daß hier aus der materialistischen Statik ein bloßer Wortstreit gemacht wird, und zwar ein höchst unzweckmäßiger. Denn niemand wird der nun folgenden Definition zustimmen: »Soziale Wirtschaft ist zusammenwirkendes Verhalten von Menschen, das auf Befriedigung menschlicher Bedürfnisse gerichtet ist, gleichviel welcher Art von Bedürfnissen im einzelnen. . . . Das menschliche Leben besteht in der Befriedigung von Bedürfnissen und geht inhaltlich hierin ohne Rest auf« [2]. Was also Stammler annimmt, ist garnicht die Lehre von Marx; was er als Ergänzung hinzufügt, den »sozialen Idealismus«, wird uns erst im letzten Kapitel beschäftigen.

In ganz ähnlicher Form wie Stammler hat sich Max Adler in dem schon öfters angezogenen Aufsatz die Lehre des historischen Materialismus

---

[1] Stammler, a. a. O. S. 15, 18, 37, 470.
[2] Stammler, a. a. O. S. 70, 153.

angeeignet. Wie Woltmann ihn »die reifste intellektuelle Frucht unseres gegenwärtigen Zeitalters«[1] nennt, so preist ihn auch Adler: »In der materialistischen Geschichtsauffassung allem sozialen Determinismus seine Grundterminanten zu geben, in der immer noch zu wenig gewürdigten Dialektik die eigenartige Grundbeziehung aufzuzeigen, welche den ewigen Wechsel des geschichtlichen Stoffes selbst aus einer unveränderlichen Beziehungen der Elemente sozialen Lebens in seiner festen Richtung begreift, in der Analyse des Wertes und der ökonomischen Erscheinungen überhaupt schließlich die zweckbewußt nach ihren Interessen handelnden Menschen zu finden, in deren spezifisch menschliche Verhältnisse sich nun alle sonst so fremd und geheimnisvoll ihnen gegenüber gestandenen sozialen Mächte auflösen — diese großen stets noch fortwirkenden Gedanken des Marxismus sind es, die in ihrem Zusammenhang mit den Ergebnissen der naturwissenschaftlichen Arbeit überhaupt, der Individual- und Sozialpsychologie im besonderen wirklich ein Gebäude der Geisteswissenschaften zu fundieren geeignet scheinen, das weder an Festigkeit seiner Ausführungen noch Weite des Ausblicks hinter dem der Naturwissenschaft zurückzustehen braucht«[2].

Wie Stammler, so hat auch Adler die Behauptung der speziell ökonomischen Kausalität im Marxismus außer Acht gelassen und dieses wichtige Problem infolgedessen ignoriert. So kommt es, daß der mit allen Mitteln der modernen Erkenntnistheorie durchgedachte Aufsatz doch relativ geringen Ertrag bietet. Er weist — um es kurz zu sagen — nach ausführlichen erkenntnistheoretischen Darlegungen die teleologische Betrachtungsweise schließlich im Wesentlichen ab; die materialistische Geschichtsauffassung reduziert sich auf den Satz, daß alle Geisteswissenschaft Sozialwissenschaft nach naturwissenschaftlicher Methode sei. In diesem Sinn will Adler »die Verteidigung der Grundlagen des Marxismus auf erkenntniskritischem Gebiete«[3]. Wir haben schon häufig darauf hingewiesen, wie verfehlt die Parallele ist, die Adler beständig zwischen Marx und Kant zieht, wie vielmehr jener dogmatischer Identitätsphilosoph sein, dieser auf die Erkenntnis des Ding-an-sich verzichten will. Diese interpretatorischen Mängel kommen hier nicht in Betracht. Adler verwirft die alte dogmatische Definition der Wahrheit, um »unumwunden als richtig zuzugeben, daß nämlich Wahrheit nie und nimmermehr Übereinstimmung des Urteils mit dem Objekt, welches Gegenstand der Aussage ist, sein kann«. Als Kantianer formuliert er so: »Das Ding, der

[1] Woltmann, a. a. O. S. 5.
[2] Adler, Marx-Studien I, S. 229.
[3] Adler, a. a. O. S. 325.

Gegenstand ist so nicht das, was uns gegenübersteht, sondern das, was durch die Regelhaftigkeit unseres Denkens aus dem Empfindungsmateriale immer in gleicher Weise verbunden aufeinander bezogen wird und in dieser unausweichlichen Bestimmtheit des Denkens dann jene Einheit gewinnt, welche eben das Ding als der Träger der Eigenschaften im vulgären Verstande besitzt«. Trotzdem läßt Adler unbestimmt, ob er die Bildertheorie des Erkennens beibehält oder nicht. »Inwiefern diese Einheit des Dinges nur ein Abglanz der eigenen inneren Einheit des erkennenden Subjekts ist, das also wirklich als eine Art Schöpfer die Welt nach seinem Ebenbilde gestaltet und gestalten muß, kann hier nicht auseinandergesetzt werden«. Auch darin verrät sich noch ein gewisser Dilettantismus, wenn er bereits diesen erkenntnistheoretischen Standpunkt als teleologisch bezeichnet. Außerdem erkennt er an der teleologischen Auffassung an: »Das zweite aber, was wir als richtig zugestehen müssen, ist, daß wir die Anerkennung der Wahrheit als ein Sollen empfinden«[1]. Dagegen bestreitet Adler in einer ausführlichen Polemik gegen die unter dem Einfluß Fichtes stehende Richtung von Rickert, daß das Logische auf eine ethische Norm zurückgeht. Dieses Problem kann in diesem Zusammenhange nicht erörtert werden, ist außerdem für den Kern der folgenden Ausführungen belanglos. Er fragt nun, welchem Bewußtsein die formal-logische Denknotwendigkeit, die in einem Müssen, nicht in einem Sollen besteht, zugeschrieben werde müsse. Es ist kein empirisches, sondern das Bewußtsein überhaupt als Soziales. »Es darf nicht länger übersehen werden, daß auch der soziale Charakter des menschlichen Seins einen Zusammenhang mit der Transzendentalphilosophie hat, d. h., ebenso in einem transzendentalen Grund seiner Möglichkeit nach für ein Erkennen bestimmt ist, wie der Naturcharakter alles Seins überhaupt. . . . Die Lehre vom Bewußtsein überhaupt, oder, wie Kant sie bezeichnete, von der transzendentalen Einheit des Selbstbewußtseins (synthetische Einheit der Apperzeption) muß nun herangezogen werden, und hier ist es auch Fichte, dessen Begriff des absoluten Ichs zwar sicher nicht überall Richtung gebend sein darf, der aber mächtig dazu beigetragen hat, die Herausarbeitung der — wenn dieses Wort zu bilden gestattet ist — transzendental-sozialen Natur alles menschlichen Erkennens zu erleichtern«. Das Bewußtsein überhaupt soll aber keine metaphysische Konstruktion sein. »Eine metaphysische Verkennung des Begriffs, so als ob er ein formloses, unpersönliches, allbefassendes Welt-Ich bedeuten wolle, ist somit gänzlich ausgeschlossen, sobald man nur Acht

[1] Adler, a. a. O. S. 286—90.

hat, daß er eben garnichts anderes besagt, als wie ich das empirische Ich denken muß, wenn ich nun auch noch diese räumlich, zeitlich und individuell gefärbte Ichvorstellung gleicherweise zu den Formen des Bewußtseins rechnen muß, wie Raum, Zeit und Kategorien — nämlich als Bewußtsein überhaupt, das nun garnicht mehr als Substanz zur Erfassung kommt, sondern nur als Denkbestimmung, als ein Grenzwert des Denkens«. Es gilt — im Gegensatz zu Rickerts Neigung zur Metaphysik — »das, was in jedem individuellen Bewußtsein vorkommt, bloß in einer besonderen Beziehung aufzufassen, in welcher lediglich zur Betrachtung kommt, inwiefern es möglich ist, daß das Einzelbewußtsein trotz seiner individuellen Beschränkung ein Bewußtsein der Allgemeingültigkeit bei sich führe«. Aber auch Adler neigt zur Metaphysik. Er nennt es »eine der inhaltvollsten Grundwahrheiten« der Sozialtheorie, »daß das Individuum in der Sozialwissenschaft eine Fiktion sei, wie das Atom in der Physik«. »An der Wurzel der Erkenntnistheorie zeigt sich das individuelle Denken als bloßer empirischer Schein« [1].

Es ist im Rahmen der vorliegenden Arbeit naturgemäß unmöglich, das gewaltige Problem, wie die Allgemeingültigkeit der Normen deutbar ist, zu behandeln. Es ist möglich, daß die Denkmöglichkeit und Denknotwendigkeit der Allgemeingültigkeit, der schon im vorigen Paragraphen behauptete Geltungscharakter schlechthin auf ein Bewußtsein überhaupt als Grenzbegriff möglicher Erfahrung zurückgeht [2]. Dreifach muß aber gegen das, was Adler aus seinen erkenntnistheoretischen Bestimmungen folgert, protestiert werden: gegen seine Interpretation des angeblich in denselben Bahnen wandelnden Marxismus, gegen seine Identifikation der Geistes- mit der Sozialwissenschaft und gegen seine Ablehnung des Teleologischen.

In bezug auf den ersten Punkt behauptet Adler: »Ich meine nämlich, daß sich die Aufhebung des (im Kantschen Sinne) dialektischen substantiellen Scheines des Ichbegriffs und die des sachlichen Scheines der ökonomischen Verhältnisse innerhalb der kapitalistischen Produktionsweise in einem verwandten Denkprozeß vollzieht, ja, daß die Lehre von den Paralogismen der reinen Vernunft sich direkt als Aufzeigung einer Art umgekehrten Fetischismus im Marxschen Sinne dieses Wortes darstellt«. Kann man im Ernst übersehen, daß — auch ganz abgesehen von der bei Kant und Marx vorhandenen Verschiedenheit der Natur- und Sozialerkenntnis — der eine den Schein aufdeckt, der aus dem Streben nach dem Ding-an-sich kommt, der andere aber im Gegenteil den Schein

[1] Adler, a. a. O. S. 361, 362, 365, 366, 370, 368.
[2] Vgl. hierzu Kap. XXII § 3 (Das Grundproblem der Ethik).

verwirft, um »die innere wahre Bewegung« zu suchen? Die Analoga treffen nur insofern zu, als das von Kant gestellte Problem, die Trennung von Erscheinung und Ding-an-sich, auch für alle Nachfolger maßgebend war; aber umgekehrt, indem sie die dogmatische Erkenntnis behaupten, die zuletzt Hegel und mit ihm Marx in der begriffenen Gesetzmäßigkeit finden. Indem Adler Marx' Betonung von der ausschließlich gesellschaftlichen Qualität des Menschen heranzieht, verwandelt er seine Lehre vom Warenfetischismus in die Parallele Ich—Bewußtsein überhaupt. Marx würde sich im Grabe herumdrehen, wenn er lesen könnte, wie man ihn in engem Anschluß an seine Terminologie zu einem Transzendentalphilosophen der sozialen Erfahrung macht: »Das Schwierige der Ich-Form besteht also einfach darin, daß sie den Menschen den unpersönlichen Charakter ihres transzendentalen Bewußtseins als persönliche Charaktere der einzelnen Ich-Wesen, als individuelle Eigenschaften dieser Personen zurückspiegelt, daher auch die transzendentale Verbindung der Denksubjekte im Bewußtsein überhaupt als ein zwischen ihnen existierendes physisches Verhältnis von Personen. Es ist aber nur die bestimmte, transzendentale Beziehung alles Denkens auf ein Bewußtsein überhaupt, das zufolge seiner eigenen Anschauungsformen für die Menschen die phantasmagorische Form eines Verhältnisses von Personen annehmen muß«. »Damit (mit dem Übergang in eine Beziehungsform) tritt aber der Begriff des Wertes im gleichen gedanklichen Charakter an die Seite desjenigen vom Bewußtsein überhaupt. Es ist dieselbe Funktion für die Begreifbarkeit des ökonomischen Verkehrs- und Warenaustausches, welche dieser Marxsche Begriff logisch erfüllt wie sie der Kantsche für die Möglichkeit des geistigen Verkehrs und Gedankenaustausches transzendental besorgt«[1]. Hier ist Adler wirklich entgangen, daß Kant an einer Erkenntnistheorie des sozialen Lebens überhaupt nicht interessiert ist, wie es dem unhistorischen Denken seiner Zeit entsprach. Im übrigen aber ist die letzte Parallele nicht ganz so falsch wie die vorhergehende, weil Kants »Einheit des Bewußtseins« auf der Grenze zwischen transzendentaler und transzendenter Betrachtungsweise steht; wir haben genügend gezeigt, wie hier mit Leichtigkeit die metaphysische Wendung einsetzt, um in Hegels logischer Idee und Marx' materialistischem Wertbegriff zu enden.

Das zweite, wogegen wir uns zu wenden haben, ist das angeführte Gesamtresultat des Aufsatzes. Marx' Lehre vom Überbau verwandelt sich in den ganz allgemeinen Satz, daß alle Ansichten der Menschen in gesellschaftlichen Beziehungen bestehen. Die Wahrheit ist — abgesehen

[1] Adler, a. a. O. S. 370, 375, 379.

von dem formalen Charakter der Denknotwendigkeit, dessen Anerkennung wir bereits oben erwähnten — eine soziale Tatsache. »Die inhaltliche Wahrheit im gegenseitigen Meinungsaustausch ist gar kein logischer, sondern ein ethischer und zudem ein historischer Begriff«. ». . . und bilden so die Anerkennung und Verwerfung überhaupt keine logischen, sondern soziale Charakterzeichen des Urteilsaktes« [1]. So wird die Geisteswissenschaft zur Sozialwissenschaft, deren Methode ausschließlich die kausale ist.

»Sofern es vom Menschen und seinem Wirken eine Wissenschaft geben soll und mit dem Worte Wissenschaft ein feststehender kritisch begründeter und eindeutiger Begriff verbunden wird, so kann sie nicht anders als nach der Auffassungsart des Naturerkennens vor sich gehen. Alles andere Denken über den Menschen ist Ethik oder Ästhetik oder endlich Philosophie, das heißt, es mehrt nicht den Bestand eines Systems objektiv gültiger Urteile, sondern es liefert nur Gesichtspunkte der Beurteilung oder Züge zum Bilde einer Weltanschauung. . . . Indessen hat sich gezeigt, wie die naturwissenschaftliche Behandlung des menschlichen und gesellschaftlichen Lebens . . . in der Tat mit vollem Rechte verlangen durfte, den Charakter einer Wissenschaft vom Geistes- und sozialen Leben ausschließlich für sich zuerkannt zu sehen und mit demselben gleichwertig neben die Naturwissenschaft zu treten, da bei aller Verschiedenheit ihrer inneren Methoden, die sich mit ihrer fortschreitenden Ausbildung sogar noch wird steigern müssen, doch ihr logischer Habitus derselbe ist wie der der Naturwissenschaft: die Gewinnung eines allgemeinen Zusammenhangs des Seins und Geschehens vermittelst Kausalgesetzen, wodurch sie allein zur objektiv gültigen Erkenntnis absoluter Natur gelangen kann«. Die Verschiedenheit der inneren Methoden bleibt aber bestehen. Adler behauptet, »daß es überhaupt keine eigentlich so zu nennende Geisteswissenschaft gibt, die nicht Sozialwissenschaft wäre, das heißt, die nicht die innere Bezogenheit der Menschen aufeinander zu ihrer konstituierenden Voraussetzung hätte. So ist denn alle Wissenschaft (oder Naturerkenntnis) entweder Naturwissenschaft im engeren Sinne, wenn sie ihr Objekt ohne Rücksicht auf den Zusammenhang betrachtet, in dem es in einem Erkennen und von diesem bestimmten Handeln steht. Sie ist Sozialwissenschaft, sobald eben dieser Zusammenhang selbst, und zwar nicht in seinem transzendentalen Charakter, sondern in seiner empirisch-historischen Entfaltung ihr Objekt wird, mit welchem sich ihr allererst die Erscheinungen des geistig-sozialen Lebens erschließen« [2].

[1] Adler, a. a. O. S. 336, 338.

[2] Adler, a. a. O. S. 418 f., 428. Vgl. Derselbe, Das Formalpsychische im historischen Materialismus, Neue Zeit 26, I, S. 52 ff.

In dreifacher Weise haben wir zu dieser Einteilung der Wissenschaften Stellung zu nehmen. Ob freilich die teleologische Betrachtungsweise als Wissenschaft gerechtfertigt ist oder nicht — nach Adler erhält sie ihr Recht außerhalb der Wissenschaft — diese Frage verweisen wir in das nächste Kapitel, wo wir den Gesamtcharakter der materialistischen Geschichtsauffassung mit Einschluß der Dialektik zu prüfen haben. Hier gilt es zunächst unsere eigene Bestimmung, daß die Geschichte nach naturwissenschaftlicher Methode zu treiben logischen Bedenken nicht unterliegt, zu verteidigen. Doch liegt nur ein Scheinproblem vor. Denn wir konnten nicht vergessen, daß die historischen Naturgesetze den mechanischen der äußeren Natur nur formal gleichwertig sind und daß ihr Gegenstand, das soziale Leben auf der einen und das Atom auf der anderen Seite qualitativ verschieden sind. Die Abgrenzung zwischen Natur- und Sozialwissenschaft, die Adler in ganz ähnlicher Weise wie Stammler vornimmt, blieb auch für unsere Auffassung bestehen. Aber dies hindert nicht die Anerkennung einer für beide Gebiete geltenden Kausalgleichheit, einer allgemeinen Naturgesetzlichkeit. Hier läßt uns Adler im Stich. Er hat nicht nur unerörtert gelassen, ob ihm Sozialwissenschaft, wie Marx will, ausschließlich Wirtschaftswissenschaft ist, sondern auch nicht einmal den methodologischen Grundgedanken der naturnotwendigen Bewegungsgesetze mit allen seinen Marx eigentümlichen Schwierigkeiten beleuchtet. Es bleibt unklar, wie weit die kausale Betrachtungsweise in der Sozialwissenschaft gehen darf. In beiden Fällen haben wir eine ähnliche Unsicherheit, wie sie Stammlers genetische Deutung des sozialen Lebens charakterisiert.

Zweitens ist aber die Reduktion der Geistes- auf Sozialwissenschaften ebenso unrichtig wie Stammlers ähnlich verlaufende Behauptung, daß das soziale Leben in der Bedürfnisbefriedigung aufgeht. Zwar ist dies zunächst ein bloß terminologischer Streit, ob man auch diejenigen Disziplinen, die sich mit Einzelprodukten des menschlichen Geistes befassen, z. B. Philologie und ob man die Wissenschaften, die durch den Zusammenhang des menschlichen Beisammenlebens erfordert sind, die Rechts- und Staatswissenschaften, die politische Ökonomie usw. unter dem Namen Sozialwissenschaften zusammenfassen will. Aber in der Ausschließlichkeit der letzteren gehen — und dies ist die Hauptsache — die theoretischen Wissenschaften verloren. Und hier erhalten wir dieselbe charakteristische Selbstaufhebung, die, wie wir sahen, Marx' Behauptung von der ausschließlichen Bestimmung des Bewußtseins durch das sozialökonomische Sein birgt. Denn indem Adler die inhaltliche Wahrheit nur als soziale Tatsache anerkennt und der Philosophie, Ethik und

Ästhetik den wissenschaftlichen Charakter abspricht, kann ihm entgehen, daß er damit seinen eigenen erkenntnistheoretischen und methodologischen Untersuchungen die Existenzberechtigung abstreitet und so entweder die eine oder die andere Behauptung Lügen straft? Und wenn Adler selbst die teleologische Methode in der zitierten doppelten Form anerkennt, was hindert ihn dann, deutlich mit dem Satz, der von der materialistischen Geschichtsauffassung allein noch übrig geblieben ist und in seiner reinen Ausprägung die Verwandtschaft des Marxismus zu Comtes Positivismus beleuchtet, mit dem Satz von der Alleinherrschaft der Soziologie zu brechen?[1] Und auch hier entgeht Stammler nicht dem gleichen Selbstwiderspruch; denn wenn es wahr ist, daß das soziale Sein inhaltlich in Bedürfnissen aufgeht, so wird man einwenden, daß auch die teleologische Reihe, die er anerkennt, dem bloßen Bedürfnis entsprungen sein muß.

So hat auch die Vertiefung des historischen Materialismus, in der Stammler Marx zu kritisieren, Adler mit Recht ihn zu verteidigen glaubte, die inneren Widersprüche des Systems nicht beseitigen können; nur eine radikale Lossagung von seinem prinzipiellen Standpunkt kann aus diesem Dilemma heraushelfen.

---

[1] Vgl. Derselbe, Immanuel Kant zum Gedächtnis. 1904. In diesem sonst lesenswerten Vortrag hat Adler offenbar den Selbstwiderspruch empfunden. Denn er führt zu seiner Rechtfertigung, nachdem er sich ausdrücklich als Anhänger der materialistischen Geschichtsauffassung bekannt hat, folgendes aus: »Die historische Kausalität ist so wenig ein schöpferischer Vorgang wie die physische; sie bringt nirgends etwas hervor, sondern ist überall nur eine notwendige Ordnung der Veränderungen, ein bloßes Relationsverhältnis . . . . . Die Zurückführung der Erscheinungen des geistigen Lebens auf die ökonomische Struktur ihrer Zeit bedeutet daher nicht ihr notwendiges Hervorgehen aus ersterer als deren Produkt, sondern lediglich die Möglichkeit ihrer historischen Existenz . . . . Daraus folgt aber sofort eine zweite Auffassung seiner Erscheinungen (des geistigen Lebens), in welcher sie nämlich nicht mehr kausalgenetisch als bloßes historisches Geschehen betrachtet, sondern analytisch als ein Wirken nach eigenen Gesetzen zergliedert werden. Nun fragt es sich nicht mehr nach der kausalen Möglichkeit des Auftretens oder Vergehens bestimmter geistiger Phänomene in ihrem historischen, sondern nach der funktionellen Möglichkeit ihres Eintrittes, ihrer Umwandlung und ihres Schwindens im inhaltlichen Zusammenhang des geistigen Prozesses selbst« (a. a. O. S. 44 f.). Adler nähert sich hier dem Standpunkte Kautskys. Es bleibt unerfindlich, warum, wenn die Selbständigkeit des Geisteslebens zugestanden wird, als verändernder Faktor nur die Ökonomie in Betracht kommen soll, es sei denn, daß hiermit der ganz selbstverständliche Gedanke der genetischen Verknüpfung, der Existenzbedingung ausgesprochen wird. Warum als Grund des Wechsels nicht die innere Gesetzmäßigkeit des Geistes und was bleibt dann vom historischen Materialismus übrig?

Wir wenden uns nunmehr dem schon mehrfach erwähnten Tugan-Baranowsky zu, der gleichfalls auf dem historischen Materialismus weiterbauen will. Er glaubt, »daß dies System einer Rekonstruktion fähig ist, welche sie zur ganz brauchbaren wissenschaftlichen Theorie machen wird«. Gingen Kautsky, Bernstein und Woltmann von dem ökonomischen Empirismus aus, wollen Stammler und Adler die methodologischen Grundlagen festigen, so hat Tugan zuerst die sozialpsychologische Einseitigkeit des Marxismus gesehen und kritisiert. Aber infolge seiner oben erwähnten falschen Interpretation der materialistischen Geschichtsauffassung gelangt er zu mehrfachen Fehlern, die wir hier zunächst feststellen müssen. Es ist im Sinne von Marx und auch sachlich falsch, wenn er Wirtschaft definiert: »Wirtschaft wird immer auf die äußere Natur, auf sachliche Bedingungen unseres Daseins gerichtet«. Dadurch, daß Tugan verkennt, wie Marx eine Theorie der Gesellschaft geben will, erklären sich solche Schnitzer wie der Vorwurf: »Es ist ein grober Irrtum, etwa anzunehmen, daß Wirtschaft ausschließlich dem Selbsterhaltungstrieb dient«. Wenn er meint: »Ist aber alle Arbeit als wirtschaftliche zu bezeichnen, soweit sie auf die Überwindung des Widerstandes der äußeren Natur gerichtet ist, ganz unabhängig von der Art der Bedürfnisse, deren Befriedigung sie dient, so fallen viele Einwände gegen den historischen Materialismus weg« — so ist es in Wahrheit mit einer exakten Bestimmung der politischen Ökonomie und zugleich mit der ganzen Geschichtsphilosophie aus. Ebenso falsch ist es, wenn Tugan sie von der Klassenkampftheorie abtrennt. »Es ist klar, daß diese zweite Lehre keine logische Folge der ersten bildet« [1]. Tugan sieht nicht die für Marx allein wesentliche gesellschaftliche Produktivität der Arbeit.

Er kennt nun »drei Hauptargumente zugunsten des historischen Materialismus:

1. Die Unentbehrlichkeit der wirtschaftlichen Arbeit zur Herstellung der sachlichen Grundlage aller anderen Tätigkeit.
2. Das quantitative Übergewicht der wirtschaftlichen Arbeit im Ganzen der sozialen Tätigkeit.
3. Das Vorhandensein im wirtschaftlichen Prozesse eines beharrenden sachlichen Momentes, das von der sozialen Entwicklung unabhängig ist und diese bestimmt«.

Der erste Satz geht auf die unbestrittene genetische Verknüpfung der materiellen mit den übrigen Lebensbedingungen, der zweite beleuchtet richtig die Wichtigkeit der Wirtschaft, ohne allerdings die für

[1] Tugan, a. a. O. S. 78, 82, 83, 128.

Marx allein charakteristische Ausschließlichkeit zu behaupten. Beide Gedanken werden wir bei dem positiven Aufbau des nächsten Paragraphen verwerten. Das dritte Argument ist dagegen nicht für, sondern gegen Marx' revolutionäre Theorie der ständig wechselnden Produktivkraft zu verwerten. Wir fanden in § 1 dieses Kapitels, daß Marx den Einfluß der Naturbedingungen unterschätzte. Tugan glaubt umgekehrt Ratzels geographische Geschichtsauffassung für Marx beanspruchen zu können. Daß dies falsch ist, braucht nicht weiter bewiesen zu werden. Nun fährt Tugan nach den angeführten Argumenten fort — und damit schließt er sich Kautsky und Bernstein an —: »Indem wir diese Argumente einer eingehenden Analyse unterworfen haben, haben wir gefunden, daß, obschon ihnen die Gültigkeit nicht abzusprechen ist, sie zugleich die Unvermeidlichkeit der Abnahme mit dem Gang der Geschichte der überwiegenden Bedeutung der Wirtschaft im sozialen Leben beweisen«[1]. Auch hier erhalten wir also den Satz, daß die ökonomische Geschichtsauffassung im Laufe der Historie immer unrichtiger wird. Dieser Einwand, den wohl zuerst Barth gebracht hat[2], wird im letzten Abschnitt des Kapitels zu prüfen sein.

Zum Schluß werfen wir noch einen kurzen Blick auf Vertreter der ökonomischen Geschichtsauffassung, die wie der bereits erwähnte Stammler außerhalb der sozialdemokratischen Partei stehen. Es sind besonders der Kulturhistoriker Lippert, der Soziologe Gumplowicz und der Fachhistoriker Lamprecht.

Lippert will die Geschichte aus der Lebensfürsorge erklären[3]. Er glaubt zeigen zu können, »daß bei aller Mannigfaltigkeit, welche die Geschichte eines menschlichen Instinktes oder einer einflußreichen Sitte auszeichnen kann, im tiefsten Grunde immer wieder ein und dasselbe Prinzip wirksam erscheint, das wir als ‚Lebensfürsorge' oft genug genannt haben. Sie erscheint in den verschiedensten Formen, je nachdem sie sich mit immer neu herbeigezogenen Elementen verbindet und mit den eigenen Schöpfungen neue Verhältnisse eingeht«. Aber Lippert bleibt einmal bei der Urgeschichte stehen und zweitens und vor allem leugnet er nicht den Wert der Geisteskultur. Im Gegenteil entsteht nach ihm aus den Elementen »das spezifisch Menschliche oder wenn wir

---

[1] Tugan, a. a. O. S. 101.

[2] Barth, a. a. O. S. 353. »Und zwar kann man behaupten, daß, je weiter die Geschichte fortschreite, desto weniger entscheidend die Bedeutung der gerade gegenwärtigen ökonomischen Lage für die Tendenzen eines Volkes und einer Zeit werde.«

[3] Lippert, Kulturgeschichte der Menschheit, zwei Bände.

es so lieber nennen, das Geistige in der Kulturgeschichte, dessen Bedeutung gar nicht überschätzt werden kann«[1].

Gumplowicz kann als ein Anhänger der materialistischen Geschichtsauffassung bezeichnet werden, der die Lücke ausfüllte, die Marx insofern freiließ, als er die Wirksamkeit der Rasse als einer Naturvoraussetzung unbestimmt ließ[2]. Allerdings wird ihm der ethnologische Faktor die primäre Ursache, eine Behauptung, die an sich mit dem Marxismus noch nicht im Widerstreit steht, da ja auch so ein zweiter beweglicher Faktor für das innerstaatliche Leben gegenüber der konstanten Bedingung erforderlich ist. Gumplowicz unterscheidet demnach eine doppelte Wurzel der Klassenbildung und des Klassenkampfes, die ethnologische als primäre, die ökonomische als sekundäre. Auf die Eigentümlichkeit der letzteren Bestimmung werden wir im nächsten Abschnitt zurückkommen.. Hier gilt es festzustellen, daß Gumplowicz gleich Marx und Engels die Ausschließlichkeit der wirtschaftlichen Interessen behauptet; ob eine Abhängigkeit vorliegt, ist fraglich — erwähnt wird der historische Materialismus in der vorangeschickten Geschichte der Soziologie jedenfalls nicht. Gumplowicz macht den gleichen Fehlschluß, aus der Tatsache, daß der Lebensunterhalt das genetisch Wichtigste zunächst ist, als selbstverständlich zu folgern, daß die Menschen ihn als Wichtigstes wollen. »Die wirtschaftlichen Triebfedern und Motive finden wir immer und überall auf dem Grunde dieser Ereignisse. Und es kann auch nicht anders sein, da es immer materielle Bedürfnisse sind, die in erster Linie des Menschen Tun und Lassen verursachen«. Gumplowicz teilt mit Marx und Engels den gleichen Optimismus des immanenten Fortschritts, obgleich er wie sie nur blinde Naturgesetze in der Gesellschaft sieht. »Die Gesellschaft hat immer den richtigen Instinkt, wie sehr der einzelne auch schwankt und fehlt«. »Die Gesellschaft geht immer ihren richtigen Weg — warum? weil sie nicht überlegt und nicht wählt, sondern naturgesetzlich dem gewaltigen Zuge ihrer Interessen folgt«. »Die Aktionen der wilden Horden, der Gesellschaften und der Staaten beherrscht ein blindes Naturgesetz«[3].

Diese Art der Sozialtheorie, die, ob sie es will oder nicht, immanente Teleologie ist, wird uns noch im nächsten Kapitel beschäftigen.

[1] Lippert, a. a. O. I, 1886, S. 22, 21.

[2] Gumplowicz, Grundriß der Soziologie, 2. Aufl. 1905. Die älteren Werke können hier außer Betracht bleiben.

[3] Gumplowicz, a. a. O. S. 202, 244, 245, 249. Er wurde dann auch in der Neuen Zeit als »materialistischer Historiker« begrüßt. Vgl. Kautsky, Neue Zeit I, S. 539ff. Im übrigen soll die Selbständigkeit von Gumplowicz natürlich nicht geleugnet werden.

Der bedeutendste unter den Vertretern der ökonomischen Geschichtsauffassung ist der schon in anderer Hinsicht gestreifte Historiker Lamprecht. Er ist vorsichtiger, gerät aber hierdurch in beständiges Schwanken seiner Grundauffassung. »Die Momente, die hier (bei der Umbildung des Kulturzeitalters) ganz allgemein in Frage kommen, sind gewiß an erster Stelle solche der inneren Entwicklung der in Betracht kommenden menschlichen Gesellschaft. Und sie gehen zum großen Teile hervor aus der wirtschaftlichen und sozialen Entwicklung«. Hier also bloß »ein großer Teil«; die soziale Entwicklung wird der wirtschaftlichen koordiniert. Bald darauf heißt es aber: »Das Wirtschaftsleben gleichviel welcher Kulturstufen hat für das Ganze der jeweiligen sozialen Psyche manche Ähnlichkeit mit den Instinkt- und Triebhandlungen der Einzelseele, die Mehrzahl aller ökonomischen Handlungen erscheint gleichsam mechanisiert und zur sozialen Unbewußtheit entwickelt infolge gewohnheitsmäßiger Wiederholung; gegenüber dem höheren Geistesleben hat das Wirtschaftsleben in vielen seiner Teile den Charakter des Vegetativen«. Also hätte trotz der Wirkung auf »das Ganze der sozialen Psyche« das Geistesleben den Vorzug? Im Gegenteil will vielmehr Lamprecht wissen, warum »mit gewissen dieser ökonomischen Revolutionen alsbald auch gewisse und immer die gleichen psychischen Wandlungen verknüpft sind. . . . Es würde eine Studie von hohem Werte sein, einmal in vergleichender universalgeschichtlicher Forschung festzustellen, welches denn die ständig wiederkehrenden spezifischen Wirtschaftswerte eines jeden Zeitalters seien, die regelmäßig die Entwicklung gewisser anderer höherer geistiger Werte spezifischen Charakters zur Folge haben«. In der letzten Wendung liegt genau die gleiche Kausalverknüpfung des wirtschaftlichen und ideologischen Inhalts, die Marx behauptet. Im nächsten Abschnitt wird die Lehre allerdings wieder auf einen Parallelismus reduziert, auf die Meinung, »daß in der inneren nationalen Entwicklung die geistigen Werte neuer Kulturzeitalter der Regel nach im Zusammenhange mit wirtschaftlichen und sozialen Umänderungen entstehen«. Aber sogleich stimmt Lamprecht ausdrücklich Marx zu; nur bestreitet er die ausschließliche Geltung des »höchst unglücklich bezeichneten historischen Materialismus«. An einem Einzelbeispiel sucht er die Wirksamkeit auch der geistigen Werte darzutun; er fragt: »Und warum auch nicht«? Aber es bleibt dies eine Ausnahme, die die Regel bestätigt«: Es ist also, selbst wenn man auf dem Gebiete der inneren Bedingungen seelischen Fortschritts seiner menschlichen Gemeinschaft stehen bleibt, nichts mit der reinen Lehre Marxens und der Marxisten. Andererseits wäre es natürlich ganz verfehlt, deren ungeheuere Bedeutung zu verkennen. Schon in der Tatsache

regulärer, doch vornehmlich wirtschaftlicher Entwicklungsvorgänge liegt es beschlossen, daß der ökonomische und damit auch der soziale Fortschritt doch das Grundmotiv abgibt der normalen Entwicklung; daß alle anderen Vorgänge doch Nebenvorgänge und, wenn in höherem Grade einschneidend, nichts als wenn auch sehr wichtige Ausnahmen von der Regel bleiben; daß mithin ein Volk, das sich isoliert nur aus sich entwickeln würde, wesentlich ein Schulbeispiel liefern würde für die wenn auch nur in gewissen Gründen anzuerkennende Richtigkeit der Marxschen Regel« [1].

So sind Lamprechts Formulierungen noch widerspruchsvoller als die der Marxisten. In den letzten Worten liegt ein fast bedingungsloses Bekenntnis zur materialistischen Geschichtsauffassung. Ja, im Grunde geht er über Marx noch hinaus, insofern dieser ja den Einfluß der Naturbedingungen nicht leugnete und vor allem nach der Konsequenz des allerdings nicht ganz durchgeführten Gedankens die geistigen Werte als Mittel im Klassenkampfe voll wirksam gelten lassen konnte. Da aber Lamprecht sich nicht die Lehre von der Ausschließlichkeit ökonomischer Interessen aneignet, unter deren Voraussetzung allein eine ökonomische Geschichtsauffassung möglich ist, so vergeht er sich einmal gegen den Kausalzusammenhang des Geisteslebens und muß außerdem ganz unbewiesen lassen, daß der ökonomische Fortschritt das »Grundmotiv« abgibt. Gerade Lamprecht, für den, wie wir hörten, Geschichte angewandte Psychologie ist, hätte zu allererst die Pflicht gehabt, zu zeigen, daß die sozialpsychischen Faktoren, von denen er beständig spricht, ganz wesentlich ökonomisch gefärbt seien. Indem er von vornherein auf dieses Unternehmen, das, wie wir ausführten, psychologisch unmöglich ist, verzichtete, hat Lamprecht dem historischen Materialismus kein neues Argument hinzugefügt. Er blieb bei dem Irrtum der empiristischen Begründung und deren Fortsetzung stehen, daß die wirtschaftlichen Verhältnisse ausschlaggebend in der Geschichte seien, gleichgültig was die Menschen wollen — nur infolge ihrer genetischen Notwendigkeit [2].

[1] Lamprecht, Moderne Geschichtswissenschaft S. 105—108.

[2] Freilich ist dem Verfasser nicht unbekannt, daß Lamprecht sich mehrfach gegen eine Identifizierung mit dem historischen Materialismus verwahrt hat. So in seinen »Zwei Streitschriften« und noch in seiner jüngsten Publikation, wo er abfällig urteilt: »Eine innere Verknüpfung der ökonomischen Hypothesen mit irgendwelchen vorwärts weisenden philosophischen Voraussetzungen wurde nicht versucht: und darum erschien die materialistische Geschichtsauffassung selbst im Kreise ihrer Anhänger von vornherein einem verhältnismäßig frühen Tode verfallen: noch das 19. Jahrhundert hat sie bekanntlich erledigt, so stark auch ihre indirekten Nachwirkungen auf dem Gebiete der Geschichtswissenschaft

§ 5. Der Wahrheitsgehalt der materialistischen Statik.

So haben die Vertreter der ökonomischen Geschichtsauffassung ihre Einseitigkeit nicht zu vertiefen gewußt. Denn es ist klar, daß, was man induktiv an Tatsachenmaterial hierzu beigetragen hat, nichts beweist ohne die erforderlichen psychologischen Voraussetzungen, daß ferner der Kausalzusammenhang von Tatsachen der Vergangenheit niemals ganz einwandfrei festgestellt werden kann. Denn mit dem Leitfaden des ökonomischen Prinzips geht man an ihn heran und deutet einseitig, wo die verwickelten Fäden eine andere oder überhaupt keine Kausalanalyse gestatten. Ebenso hoffnungslos ist aber der Versuch, den man mitunter unternommen hat, aus induktiven Gründen die materialistische Geschichtsauffassung zu widerlegen[1].

Die Interpretation des historischen Stoffes wird nie ein eindeutiges Ergebnis zeitigen, das Anhänger und Gegner befriedigte; das Resultat wird am schnellsten und sichersten durch psychologische Kritik erreicht, wobei allerdings das letzte Ergebnis nur durch Hinweis bewiesen werden kann. Wenn nämlich jemand entgegen den in § 3 gemachten Ausführungen auf der Ausschließlichkeit ökonomischer Interessen verharrt, so hört allerdings die Überredungskunst auf. Wer freilich psychologisch zu urteilen vermag, wird diesen Gedanken weit von sich weisen. Nichts berechtigt uns, jener speziellen ökonomischen »Kulturleistung« — um den zitierten Terminus Erdmanns zu gebrauchen — einen psychologischen Vorrang vor den anderen zuzuweisen. Es war ein Rückschritt, als Marx in der Kritik Hegels der »sogenannten allgemeinen Entwicklung des menschlichen Geistes« den Krieg erklärte. Denn die Geschichte kann nichts anderes sein als der Werdegang des menschlichen Geistes und der Ausdruck der Gesamtseele, die wir seine Weltanschauung nennen. Nur braucht und darf dieser Gedanke nicht so intellektualistisch gewandt zu werden, als es Hegel und mit ihm unter den Saint-Simonisten besonders Comte schließlich tuen. Daß aber die Geschichte der Menschen durch ihre Weltauffassung bestimmt wird, — gleichgültig, welchen Inhalt sie hat — ist zuletzt eine bloße Tautologie, da die Geschichte doch aus nichts

---

bald waren und noch immer geblieben sind« (Deutsche Geschichte 11, I, 1908, S. 304). Auch soll nicht geleugnet werden, daß Lamprecht in seiner »Deutschen Geschichte«, auf die wir noch in Kapitel XXI mehrfach zurückkommen, von Einseitigkeiten sich freigehalten hat. Freilich ist es nicht meine Aufgabe, den Selbstwiderspruch zu den oben zitierten programmatischen Äußerungen zu erklären.

[1] Vgl. z. B. Barth, a. a. O. S. 317 ff.

als seelischen Vorgängen besteht, um die die Freiheit der Persönlichkeit nicht minder wie das Gepräge und Bedürfnis einer geschichtlichen Epoche ein gemeinsames Band schlingen. In Wahrheit sind ja die Anhänger des historischen Materialismus die Dualisten; denn der Gegensatz zwischen materieller und geistiger Kultur, ihre fundamentale Voraussetzung, besteht nur a potiori im Sinne einer zweckmäßigen auch von uns im folgenden festgehaltenen Namengebung. Aber sachlich ist er durchaus falsch. In der Reaktion gegen die deutsche Metaphysik ist der von ihr erneuerte uralte Gegensatz zwischen Natur und Geist, zwischen Materiellem und Ideellem — und wie man diesen Gedanken sonst noch tausendfach gewandt hat — gerade infolge der absoluten Feindschaft gegen den Idealismus erhalten geblieben. Man darf aber nicht vergessen, daß die ökonomisch-materiellen Beziehungen ebenso gut geistige Verflechtungen darstellen als alle andern sozialen Tatsachen[1].

Hat also, wie es nach dem Bisherigen scheinen möchte, die ökonomische Geschichtsauffassung gar keine Verdienste, gar keinen Wahrheitsgehalt? Daß und in welchem Sinne dies trotz der prinzipiellen Ablehnung der Fall ist, wird nunmehr zu zeigen sein. Denn in dreifacher Hinsicht darf die Geschichtsphilosophie des Marxismus Geltung beanspruchen.

Das Erste ist die Entdeckung der Wirtschaftsgeschichte überhaupt. Das Verdienst, das sich Marx hier erworben hat, ist unbestreitbar und auch wohl unbestritten. Kein ernsthafter Geschichtsforscher wird heute die ökonomischen Verhältnisse ganz vernachlässigen dürfen. Es muß vielmehr umgekehrt Befremden erregen, daß eine so handgreifliche Wahrheit wie die Verflechtung der Wirtschaft in den Gesamtzusammenhang der Geschichte erst im 19. Jahrhundert von Marx und seinen unmittelbaren Vorläufern gesehen wurde. Es erklärt sich dieser Umstand vielleicht aus einer wissenschaftlichen Fortsetzung der aristokratischen Verachtung des Erwerbslebens, die die großen griechischen Philosophen auszeichnete. Indem Marx Hegels Bestimmung, daß das »Allgemeine, das Gewöhnliche« Gegenstand der Geschichte sei, in den Satz verwandelte, daß ihr Objekt das Allergewöhnlichste, die dem

[1] Diese Erkenntnis ist dem Revisionisten Kampffmeyer aufgegangen, der sagt: »Das Wirtschaften ist nichts anderes als ein auf geistigen Prozessen beruhendes Schaffen« (Sozialist. Monatsh. 7, I, S. 670).

Höchst- und Niedrigststehenden gemeinsame Produktion und Reproduktion des unmittelbaren Lebens sei, bildete er einen unverlierbaren Gedanken aus; seine Einseitigkeit erklärt sich von hier aus historisch als eine Reaktion gegen alle bisherige »ideologische« Geschichtsauffassung. Marx' Bedeutung ist nach dieser Richtung ebenso groß als klar.

Aber auch darin hatte er Recht, daß es mit der Wirtschaftsgeschichte gegenüber allen anderen Kausalreihen eine besondere Bewandtnis hat. Das ist die genetische Priorität, die aus der unmittelbaren Lebensnotwendigkeit folgt. Es ergibt sich daher, daß zumeist alle Arbeit an ökonomische ursprünglich hat anknüpfen müssen. Gegen diese Theorie der Existenzbedingung, wie sie z. B. auch die Schriften Machs durchzieht, ist schlechterdings nichts einzuwenden. Ferner folgt hieraus der zweite auch von Tugan betonte Punkt, daß die materiellen Verrichtungen stets den größten Teil der gesamten Arbeitskraft der Gesellschaft konsumieren. In beiden Fällen ist aber die von dem historischen Materialismus gewollte systematische Verknüpfung abhanden gekommen[1].

Im Ernst wird niemand das bisher Gesagte bestreiten können. Der Zweifel beginnt erst — und damit kommen wir zu dem Zweiten — bei dem Problem, wie die Bedeutung des Ökonomischen als Entwicklungsfaktor der Geschichte abzustecken ist. Wo sind die Grenzen? Da fanden wir nun bei den Marxisten die Ansicht vertreten, daß die Geschichte dahin tendiert, seinen Einfluß stets abzuschwächen. Ja, mit Recht kann sich hierbei Tugan-Baranowsky auf Engels selbst berufen[2], der gelegentlich ausführt: »Wenn aber schon in unserer modernen Zeit mit ihren riesigen Produktions- und Verkehrsmitteln der Staat nicht ein selbständiges Gebiet mit selbständiger Entwicklung ist, . . . so muß dies noch viel mehr gelten für alle früheren Zeiten . . . Ist der Staat noch heute zur Zeit der großen Industrie und der Eisenbahnen im Ganzen und Großen nur der Reflex in zusammenfassender Form der ökonomischen Bedürfnisse der die Produktion beherrschenden Klasse, so mußte

---

[1] Dies verkennt Bogdanow, der in dem früher zitierten Artikel meint: »Die Entstehung der Wissenschaft und Kunst als Nebenprodukte der wirtschaftlichen Arbeit des Menschen (s. »Erkenntnis und Irrtum« — sein letztes Werk), die Entstehung der Erkenntnis überhaupt (s. »Wärmelehre«) sind Ansichten, die einem gemäßigten Marxisten sogar als Extreme des historischen Materialismus erscheinen können« (Neue Zeit 26, I, S. 700). Im zweiten handelt es sich um die ökonomische Erkenntnistheorie selbst, deren Differenz zur ökonomischen Klassenkampftheorie wir betonten. Vgl. auch die oben kritisierten Ausführungen Woltmanns. Was von seiner Lobpreisung des historischen Materialismus übrig bleibt, ist im Grunde nur dieses eine im Text erwähnte Moment

[2] Tugan, a. a. O. S. 104.

er dies noch viel mehr sein zu einer Epoche, wo eine Menschengeneration einen weit größeren Teil ihrer Gesamtlebenszeit auf die Befriedigung ihrer materiellen Bedürfnisse verwenden mußte, also weit abhängiger war, als wir heute sind«[1]. Aber gerade diese Konzession macht stutzig. Es hieße aller historischen Begreiflichkeit ins Gesicht schlagen, wollte man annehmen, wozu die Marxisten neigen, daß die ökonomische Geschichtsauffassung zu einer Zeit entstanden ist, wo sie am wenigsten richtig ist. Seltsam paßt das angeführte Wort zu Engels' sonstigen Ausführungen, in denen er stolz darauf ist, seine Theorie als Reflex der zeitgenössischen Tatsachen zu behaupten. Vielleicht sind gerade hier die orthodoxen Marxisten zu einer voreiligen Nachgiebigkeit bereit, die selbst von unserem Standpunkt der prinzipiellen Ablehnung verkehrt erscheint.

Es gilt bei der Grenzbestimmung des wirtschaftlichen Einflusses drei verwickelte und verschlungene Fäden auseinander zu halten. Das erste Unterproblem geht auf die Frage, ob die Menschen immer mehr mit Bewußtsein ihre Geschichte machen. Wenn Kautsky und Bernstein dies ohne weiteres bejahen, so ist doch eine wesentliche Einschränkung zu machen. Richtig ist hieran, daß die Abhängigkeit von der äußeren Natur immer mehr abnimmt. Wir haben diesen Punkt schon in § 1 berührt und werden in Kapitel XX bei Kritik der Krisentheorie hierauf zurückkommen. Falsch ist es dagegen, ohne weiteres eine aufsteigende Linie zu behaupten, nach der die Menschen immer mehr bewußte Herren ihrer Vergesellschaftung geworden sind. Es ist dies vielmehr ausschließlich eine Frage historischer Einzelinduktion. Die Lenkung der Gesellschaft als Einheit war zur Zeit des angenommenen Urkommunismus, der mittelalterlichen Gebundenheit, überhaupt in jedem zentralistischen Staatswesen jedenfalls sehr viel größer als in dem System der freien Konkurrenz. Marx hatte hier durchaus Recht, wenn er von Naturgesetzen sprach; erst heute haben wir in den Kartellen u. dgl. Organisationsformen geschaffen, die an Stelle der anarchischen bewußte Produktion setzen. Und was hier für die wirtschaftlichen Verhältnisse von Marx behauptet wurde, gilt in einem Sinne, den wir am Schlusse des Abschnittes bestimmen, auch für die geistige Entwicklung. Comte hat für sie den gleichen Gedanken formuliert, indem er die Anarchie seines Zeitalters auf das Fehlen gemeinsamer Ideen gründete. Der Satz also, daß die Geschichte immer bewußter gestaltet werde, ist nicht ohne weiteres richtig. Abgesehen von der durchgängigen Zunahme der Herrschaft über die Natur scheint ein Wechsel der zentralistischen und dezentralisti-

[1] Engels, L. Feuerbach S. 49 f.

schen Gesellschaftsformen und ein entsprechender in der Rolle der bewußten Entwicklung stattzufinden.

Zweitens ist es gewiß richtig, daß frühere Menschengenerationen einen größeren Teil ihrer Gesamtarbeitszeit auf die materielle Produktion verwenden mußten, als heute erforderlich ist. Die Zahl der den sogenannten freien Berufen Angehörigen, die Zahl der in wirtschaftlichem Sinne Unproduktiven wächst beständig. Aber hier muß man sich vor naheliegenden Übertreibungen hüten. Denn einmal ist entscheidend nicht das absolute, sondern das relative Verhältnis zur Gesamtbevölkerung. Ist diese gestiegen, so bedeutet eine im gleichen Maße erfolgte Zunahme jener noch gar nichts. Wichtiger sind folgende Bedenken. Man stellt es sich häufig so vor, als ob, wie auch Marx sagt, der Wilde mit der Natur »ringen« muß. Unter Durchschnittsverhältnissen gewährt sie ihm vielmehr einen Unterhalt, der mindestens nicht mehr Mühe kostet als die Lohnarbeit des modernen Proletariats[1]. Es ist ein eigentümliches Verhältnis, daß trotz der enormen Differenz in dem materiellen Reichtum, der die Gegenwart von der Stufe der Unkultur trennt, der Kampf um die Existenz unvermindert fortdauert. Es hat dies seinen Grund darin, daß in demselben Maße, als die materiellen Quellen reichlicher zu fließen beginnen, die Bevölkerung und vor allem die Ansprüche, der standard of life selbst steigen. Mit Behagen zitiert Marx das bekannte Wort des verhaßten »Vulgärökonomen«, das pessimistische Bekenntnis St. Mills: »Es ist fraglich, ob alle bisher gemachten Erfindungen die Tagesmühe irgend eines menschlichen Wesens erleichtert haben«[2]. In dieser Form steckt nun freilich eine große Übertreibung. Denn schon die Qualität der »Tagesmühe« ist — wenigstens für viele Fälle — eine leichtere geworden. Vor allem ist aber die Zahl der ökonomisch Unabhängigen mit den neuen Schätzen des Kapitalismus außerordentlich gestiegen, wenn auch deren geistige »Tagesmühe« vielleicht nicht kleiner,

---

[1] »Der Mensch«, sagt Bücher, »hat zweifellos unermeßliche Zeiträume hindurch existiert, ohne zu arbeiten, und wenn man will, kann man Gegenden auf der Erde genug finden, wo die Sagopalme, der Pisang, der Brotfruchtbaum, die Kokos- und Dattelpalme noch jetzt ihm mit einem Minimum von Anstrengung zu leben gestatten« (Entstehung der Volkswirtschaft, 5. Aufl., S. 8 f.). Es entscheidet hier allein die Gunst oder Ungunst der Naturbedingungen; im allgemeinen wird in der mittleren und nördlichen Zone die Reproduktion des Lebens auf die stärksten Schwierigkeiten stoßen. Bücher hat auch wahrscheinlich gemacht — was psychologisch jedenfalls näher liegt — daß die Arbeit sich erst aus dem Spiel entwickelt hat. »Im Spiele bildet sich demnach die Technik aus, und sie wendet sich nur sehr allmählich vom Unterhaltenden dem Nützlichen zu« (a. a. O. S. 29). Derselbe, Arbeit und Rhythmus.

[2] Marx, Kapital I, 334.

sondern größer geworden ist. Dazu hat die Verminderung der materiellen Gesamtarbeitszeit eingesetzt, seitdem die moderne Arbeiterbewegung die Verkürzung des Arbeitstages auf ihre Fahne schrieb. Unter den gemachten Einschränkungen können wir daher formulieren: abnehmende Bedeutung des Ökonomischen als Zweck.

Während aber die Marxisten hierbei stehen bleiben, scheint mir jetzt erst die Feinheit des Problems zu beginnen. Denn noch immer bleibt ungeklärt, wieso die Zeitgeschichte, nach deren Analogie doch Marx schloß, gerade den ökonomischen Charakter am allermeisten zur Schau trug. Im Kontrast zu der eben aufgestellten Behauptung formulieren wir nunmehr so: Zunehmende Bedeutung des Ökonomischen als Mittel.

Die Geschichte bestimmten wir oben — wenn auch nicht ausschließlich, sondern nur so weit der Kampf erklärt werden muß — als Ringen um die Macht. Aber sehr bald hört die rohe Gewalt auf; an ihre Stellen treten verfeinerte Methoden. Aus zwei Gründen, die parallel laufen. Einmal werden die Sitten milder. Diesen Faktor zu verfolgen bietet hier kein Interesse. Zweitens — und dies ist hier das Wesentliche — tendiert die Geschichte dahin, immer mehr die Mittel in den Vordergrund treten und entscheiden zu lassen. Einmal im internationalen Kampf, im Kriege. Immer mehr tritt der Einfluß der persönlichen Tüchtigkeit zurück hinter den der Ausrüstung. Und sie, die Qualität der Waffen, der Schlachtschiffe usw. entspringt der technisch-ökonomischen Überlegenheit. Immer mehr bewährt sich in der modernen Geschichte der Satz, daß zum Kriegführen Geld, Geld und abermals Geld gehört. Es ist abgeschmackt zu behaupten, daß der Krieg um den ökonomischen Vorteil geführt wird; es ist ebenso richtig, daß die wirtschaftliche Macht einem Volke mehr und mehr die nationalpolitische Stellung anweist. Doch muß man sich hier vor einem allgemeingültigen Urteil hüten. Von vornherein ist nur wahrscheinlich, nicht aber notwendig, daß ein feiges Volk mit guten Waffen ein tapferes mit schlechten besiegt. Auch muß dort das persönliche Moment entscheidend bleiben, wo die Gegner ökonomisch ungefähr gleich stark sind. Aber abgesehen von diesen Einschränkungen gewinnt das Ökonomische in der Geschichte eine immer stärkere Bedeutsamkeit; die Völker müssen es wollen als oberstes Mittel zum Zweck der Selbstbehauptung und Machtpolitik. Hat nun gerade die materialistische Geschichtsauffassung den Wert der Arbeitsmittel in die zentrale Beleuchtung gerückt, so liegt es nahe, ihr ökonomisches Prinzip nur anders zu wenden, um zu dem obigen Resultat zu kommen. Es ist falsch, wenn Engels meint: »Um so fundamentaler der Zweck ist als das seinet-

wegen angewandte Mittel, um ebenso fundamentaler ist in der Geschichte die ökonomische Seite des Verhältnisses gegenüber der politischen«. Aber um zu dem Satz zu gelangen, daß der Sieg der Gewalt auf der Produktion von Waffen beruht, bedarf es dieser Prämisse gar nicht. Denn so kann die historische Entwicklung gekennzeichnet werden: Je konstanter der politische Zweck, desto entscheidender das ökonomische Mittel.

Was wir für den internationalen Kampf, den Krieg, skizzierten, läßt sich leicht auf die innerstaatlichen Verhältnisse, den Klassenkampf übertragen. Wenn er auch gleichfalls ein Ausdruck des Machtringens ist, so findet doch bei ihm eine steigende Tendenz statt, den Schwerpunkt in das Eigentum an den Produktionsmitteln zu verschieben. Ein Blick auf die Geschichte macht dies leicht deutlich. Es mag sein, daß, wie Engels von der Urgeschichte behauptet, alle politische Gewalt ursprünglich »auf einer ökonomischen gesellschaftlichen Funktion« beruht. Der Terminus »Beruhen« ist durchaus zweideutig, und ganz falsch ist die Identifikation der ökonomischen mit der sozialen Funktion überhaupt. Aber abgesehen von diesen beiden Punkten soll aber gerade im Urkommunismus kein Klassenkampf gewesen sein. Wenn Engels seine allmähliche Entstehung aus ganz modernen Lastern ableitet, »gemeiner Habgier, brutaler Genußsucht, schmutzigem Geiz«, so ist diese Konstruktion ein Beweis für den naiven Analogieschluß aus der Zeitgeschichte. Aber so muß umgekehrt gesagt werden: die politische Vorherrschaft setzt die ökonomische als oberstes Mittel voraus. Es ist sehr wahrscheinlich, daß neben anderen Bedingungen eine Klasse sich nur dann halten kann, wenn sie ein gewisses Monopol der Produktionsbedingungen in Händen hat, seien es in naturalwirtschaftlichen Epochen die unmittelbaren Quellen der Bedarfsbefriedigung, der notwendigsten Unterhaltsmittel oder in geldwirtschaftlichen Epochen das Geld selbst als Vermögen zu allem. Auch hier nimmt die Bedeutung des Ökonomischen stets zu. Der Wilde kann sich schlecht der politischen Gewalt, aber in von der Natur begünstigten Gegenden sehr wohl der vielleicht noch gar nicht erforderten ökonomischen Überlegenheit des Häuptlings entziehen. Im Anfang der Geschichte kann die wirtschaftliche Position nur wenig ausmachen, sofern regelmäßig die Natur leicht die kargen Bedürfnisse der spärlichen Bevölkerung zu befriedigen imstande ist. Mit dem Wachstum der Köpfezahl nimmt der Einfluß, den das Monopol an den Lebensmitteln gewährt, stets zu. Hierauf beruht die Wichtigkeit des Grundeigentums, das zuerst im Klassenkampfe eine Rolle zu spielen pflegt. In der antiken Welt und im Mittelalter hat es den Eigentümern die politische Machtstellung, die der Zweck war, mühelos gesichert. Auch in Einzelzügen zeigt sich dieses

Bild. Man denke nur daran, daß das erste Streben der damaligen Kaiser auf Gewinnung einer eigenen Hausmacht ging. Nach der materialistischen Geschichtsauffassung müßte dies ihr eigentlicher Zweck, weil der ökonomische Vorteil, gewesen sein — ein ganz unmöglicher Gedanke. Das Richtige daran ist, daß der Kaiser sich wohl bewußt war, nur als Großgrundeigentümer seine Gewalt behaupten und realisieren zu können. Den Gegenpart gegenüber der Feudalklasse vermochten nur diejenigen — wenn auch in geringerem Maße — zu halten, die sich durch industrielle Produktion von den damaligen Agrariern zu emanzipieren vermochten. Der steigende Einfluß der Städte war dadurch möglich, daß sich in ihnen eine Klasse fand, die im Handwerk ein selbständiges Eigentum an den Produktionsmitteln entfaltete. Hier hielt sich also das ökonomische Mittel einigermaßen die Wage und hierauf ist es zurückzuführen, daß selbst Marx in der Kritik des Mittelalters nicht umhin konnte, seiner Theorie untreu zu werden und einen »persönlichen Klassenkampf« einzuführen. Und nun sieht man sofort, wie mit Beginn der Neuzeit eine Entwicklung einsetzt, die der wirtschaftlichen Superiorität die ausschließliche Geltung verschaffte. Denn es entstand eine besitzlose Klasse, die ohne jedes Privateigentum an den Produktionsmitteln nur ihre Arbeitskraft zu verkaufen hat. Die Macht der Kapitalistenklasse, die keine noch so radikale Sozialpolitik aufzuheben vermag, beruht darauf, daß der Proletarier einfach verhungern muß, wenn er sich nicht in den Dienst des Kapitals stellt. So deutlich und kraß trat diese Tatsache in den ersten Zeiten des Großkapitalismus, in der Marx seine Ideen konzipierte, als ein Novum vor die Augen der Zeitgenossen, daß er die Bedeutung des Grundeigentums ganz übersah und erst im dritten Bande des »Kapital« die Klasse der Grundeigentümer einführte. Und zuletzt hat erst die heutige Zeit — abgesehen vielleicht von der der untergehenden Antike — Erscheinungen hervorgerufen, die nicht nur den Schein, als ob der Klassenkampf ökonomische Wurzel habe, entschuldigen, sondern auch die Tatsache selbst rechtfertigen. Denn im Ganzen ist es ein Irrtum, als ob Kapitalisten und Lohnarbeiter um den Reichtum kämpften; im einzelnen mag es vorkommen, daß der Erwerbstrieb ausschließliches Motiv, der »Mehrwert« Selbstzweck geworden ist.

So besteht in der Tat die enge Verflechtung zwischen Politik und Ökonomie, die die ökonomische Geschichtsphilosophie behauptet — nur in einem ganz anderen Sinne, der nun erklärt, weshalb sie gerade in der Gegenwart entstehen konnte[1].

[1] Es erledigt sich von hier aus auch der Streit zwischen Engels und Dühring über die Rolle der Gewalt.

Die psychologische Hypothese erklärten wir früher für die reifste und vollendetste Form der ökonomischen Geschichtsphilosophie — deswegen, weil nur auf diesem Wege eine wirklich einheitliche Auffassung und Begründung möglich war. Aber sachlich kommt der Wahrheitsgehalt allein der empiristischen These zu, ohne daß freilich die Marxisten deswegen Recht hätten. In der Tat hat es mit der wirtschaftlichen Kausalität, da die Menschen in erster Linie leben müssen, nicht wollen, eine besondere Bewandtnis. Die Gestaltung der politischen Verhältnisse hängt von den ökonomischen als oberstem Mittel ab.

Hierauf beruht der alte Satz, daß Reichtum Macht ist, hierauf das Ansehen, das er bei der kritiklosen Masse zu genießen pflegt. Alles aber, was der ökonomisch-monistische Empirismus darüber hinaus behauptet, zerfällt in sich selbst. Die Selbständigkeit der Geisteskultur bleibt, da die seelischen Motive selbst nicht ökonomisch interessiert sind, gewahrt. Wenn aber das Bewußtsein durch das Interesse gefälscht wird, so ist dies ein »Überbau« über dem Machtstreben, das erst auf einem nicht unbedingt nötigen Umwege mit dem ökonomischen Zweck zusammenhängt. Wenn also auch das Verhältnis von Mittel und Zweck umgekehrt ist als Marx und Engels behaupten, freilich aber infolge der Empirie des Mehrwerts in der früher kritisierten Weise selbst nicht durchführen können, so wird doch kein Einsichtiger leugnen wollen, daß die Gesetzgebung regelmäßig, wenn auch nicht notwendig, die Tendenz hat, die herrschenden Klassen und damit auch die wirtschaftlich Überlegenen zu begünstigen. Und tausendfältig wird vor allem die Religion zu politischen Zwecken mißbraucht. Es gibt in der Tat Menschen, die garnicht anders können als durch die Brille ihres Klassenkampfinteresses zu sehen, deren Bewußtseinsformen daher »notwendig«, d. h. nicht aus objektiven, sondern individuell-subjektiven Gründen falsch sind. Nur ist allerdings nach den Ausführungen des § 3 die normative Idee der staatlichen Gemeinschaft von der tatsächlichen Gestaltung der Herrschaftsverhältnisse unabhängig [1].

---

[1] Ähnlich sagt Jellinek: »Der über der Gesellschaft stehende Staat gehört dem idealen, nicht aber dem Durchschnittstypus des Staates an. Mit dieser Erkenntnis steht aber der wichtige . . . . . Satz, daß der Staat Vertreter der Gemeininteressen seines Volkes sei, durchaus nicht im Widerspruch«. Allgem. Staatslehre, 2. Aufl., S. 95. Mengers Meinung, die Gelehrten schrieben nur für die Mächtigen (Neue Staatslehre, 3. Aufl. 1906, S. 217) verrät gleichfalls den Radikalismus der Selbstaufhebung.

Zur Erklärung der Klassen als Besitzschichten sowie nicht minder zur Kritik des Privateigentums hätte die skizzierte Theorie, wie man sieht, durchaus genügt. Aber es ist auch klar, weshalb dieser Weg von beiden Freunden nicht beschritten werden konnte. Vier Gründe spielen hier herein. Zunächst muß die Lehre vom Überbau einen starken Stoß erleiden. Über sein Machtinteresse pflegt sich der Mensch weniger zu täuschen als über die verwickelten und schwer übersehbaren ökonomischen Verhältnisse. Zweitens wäre es so nicht möglich gewesen, in den Verflechtungszusammenhang des Klassenkampfes diejenigen einzubeziehen, die — zwar der Zahl nach gering, aber nicht die Schlechtesten des Volkes — sich dem politischen Leben ganz fern halten. Sie konnte man nur in einem ökonomischen Kampfe aufgehen lassen, da bei jedermann zufolge der genetischen Notwendigkeit irgendwie ein ökonomisches Interesse überhaupt vorhanden sein muß. Drittens hätte bei der Anerkennung des politischen Übergewichts das Vertrauen in die ökonomischen Naturgesetze wankender werden müssen. Der Schwerpunkt des Klassenkampfes rückte alsdann in die psychologischen Nüancen selbst, unter denen das Ökonomische zwar oberstes Mittel, aber doch nur eines unter vielen ist. Jene objektiven Gesetze aber, die Marx behauptet, sind, wie wir sahen, nur möglich unter der Voraussetzung einer Vereinfachung des Seelenlebens. Ein letzter Grund tritt hinzu. Von dem psychologischen Standpunkte des Machtinteresses mußte die zweite Klassenkampftheorie, die, wenn sie der ersten Meinung des alleinigen ökonomischen Motivs nicht widersprechen sollte, nur als sachlicher Rechtfertigungsgrund der Klassenbildung aufgefaßt werden konnte, ganz und gar unmöglich erscheinen: der Satz nämlich, daß sie durch das Gesetz der Arbeitsteilung geschaffen sei und daher zufolge erhöhter Produktivität der Arbeit verschwinden müsse. Vielleicht ist die Entwicklung gerade umgekehrt, indem aus psychologischen Gründen der Kampf um die Macht nur schärfer wird, wenn das ökonomische Mittel reicher fließt, anstatt, wie Engels meint, aufzuhören.

Wir fassen unser Urteil über den Klassenkampf zusammen, um zugleich zu den modernen Anschauungen dieser Frage Stellung zu nehmen. Seine Wurzel ist der Wille zur Macht, der die Klasse durch ihr gemeinsames Interesse zusammenhält und dahin tendiert, vor allem die zunehmende Bedeutung des Ökonomischen als Mittel für sich zu gewinnen. Innerhalb dieses Mittels ist zugleich die technologe Produktivität das vornehmste Moment. Unterstützt wird — so fügen wir hinzu — die einmal eingetretene Klassenordnung durch die mit ihr zugleich einsetzende Arbeitsteilung. Sie weist den verschiedenen Ständen zugleich verschiedene

Berufe zu. Die Mitglieder der herrschenden Klasse usurpieren die würdigsten, vornehmsten und angenehmsten Berufe: die Beschäftigung und Leitung der inneren und äußeren Politik — im weitesten Wortsinne —, auch die Pflege des geistigen Lebens; in absteigender Reihe weisen sich die nächstfolgenden Stände die niedrigen Aufgaben zu bis zur untersten Stufe. Sobald diese Ordnung eingetreten ist, festigt sie sich außerordentlich durch die allmähliche Entwicklung der speziellen Berufe; die Arbeitsteilung schlägt zum Segen des Ganzen und steigert die besonderen Fähigkeiten durch die Tatsache der Vererbung. In diesem Sinne sagten wir schon oben, daß die Klassenbildung sich so rechtfertigt. Es entsteht leicht der Schein, als ob die Arbeitsteilung wie ein Wesen eigentümlicher Kraft sie unmittelbar geschaffen habe.

Damit haben wir unsere Stellungnahme präzisiert gegenüber den modernen Lösungsversuchen, von denen wir in dem knappen Rahmen des hier Erlaubten das Nötigste hervorheben. Gumplowicz hat, obwohl Rassentheoretiker, richtig erkannt, daß die ethnologische Eigentümlichkeit jedenfalls nicht zur Erklärung einer innerstaatlichen Gliederung, die doch meist innerhalb einer Nation sich bewegt, ausreicht. Er behauptet deshalb einen doppelten Ursprung der Klassen. »Wir haben gesehen, wie die einen Stände (Herrenstand, Bauernstand, Handelsstand) aus dem Zusammentreffen heterogener ethnischer Elemente entstehen, wie ihre Verschiedenheit und Besonderheit in allem und jedem originär ist . . . Wir haben aber auch gesehen, daß es Stände gibt (Priester, Großindustrie im Gegensatz zum Kleingewerbe, Gelehrtenstand, Legisten, Beamtenstand usw.), die sich erst im Staate aus einzelnen oder auch mehreren Ständen herausdifferenzierten und erst nach diesem Differenzierungsprozeß sich als Stand abschlossen, dann aber in ihrer Absonderung, in der Wahrung ihrer Sonderinteressen, in ihrem ganzen Tun und Lassen, in ihrem Kämpfen und Streben im Staate vollkommen die Natur jener originären Stände sich aneignen, dieselbe sozusagen kopieren«. Die gemeinsame Wurzel des Ursprungs ist in beiden Fällen der eine psychologische Faktor, den wir Willen zur Macht nannten. Es erscheint aber willkürlich »das Merkmal der ethnischen Heterogenität des Herrschenden und Beherrschten« als zum Wesen des Staates gehörig zu erklären. Muß notwendig der Staat sein »eine Organisation der Herrschaft einer Minorität über eine Majorität«[1]? In vielen Fällen mag dies richtig gewesen sein, überall jedenfalls nicht. Ganz richtig hebt dagegen Gumplowicz hervor, wie aus einem alten Stand sich ein neuer bildet. Es geht dies aus dem kontinuier-

[1] Gumplowicz, a. a. O. S. 226, 195, 193.

lichen Wechsel des Klassenkampfes hervor, den wir oben vernachlässigten. Jede Zeit hat ihre neuen Aufgaben, und indem nun aus der überlieferten Ordnung heraus eine Anzahl reifer Menschen die neuen Bedürfnisse erkennen, schließen sie sich zu einem neuen Stand zusammen, der einen spezifisch neuen Beruf erfüllt. Und seine Mitglieder setzen sich meist zusammen aus früheren Angehörigen der unterdrückten Klasse; denn nur in ihr ist das Streben nach Verbesserung der Lage am größten. Ist nicht wenigstens hier der neue Beruf Ursache und nicht Folge des neuen Standes? Auch hier ist vielmehr — man denke nur an die Entstehung der Bourgeoisie — das Geltungsverlangen das Primäre; nur weil die neue Beschäftigung ökonomische und damit politische Überlegenheit gewährt, wird sie von dem allmählich zur Einheit des Interesses zusammenschmelzenden Stande begehrt.

Mit den letzten Ausführungen haben wir zugleich den Streit zu schlichten versucht, der heute zwischen Schmoller und Bücher über die Ursachen der Klassenbildung geführt wird. Der Gegensatz zwischen Hegels objektivem Gesichtspunkt der Arbeitsteilung und der subjektiv-ökonomischen Theorie des französischen Sozialismus ist in ihnen von neuem zur Entfaltung gelangt. In Engels schlummert er, wie wir sahen, in friedlichem Nebeneinander, und so ergibt sich die interessante Komplikation, daß Schmoller mit Recht von Bücher sagen kann, er stehe Marx' ökonomischer Erklärung der Besitzschichten nahe und doch sich zugleich selbst auf Engels' Satz beruft, nach dem die Arbeitsteilung die Klassen geschaffen habe[1]. Nach Schmoller ist in dieser Tatsache die wesentliche Ursache der Klassenbildung zu suchen. »Die Tatsache der verschiedenen Arbeits- und Berufssphären schafft so verschiedenen Blutlauf, verschiedene körperliche und geistige Ausbildung, verschiedene Ideale und Lebenszwecke. Die bisher Gleichen, die sich vorher als Verwandte und Genossen behandelten, werden sich fremder. Die Umbildung erst der einzelnen, in einer neuen Spezialität tätigen Personen, dann die Variation von Generation zu Generation innerhalb einer Gruppe, welche unter dem Einfluß gleicher Faktoren die Abweichung fixiert, muß so klassenbildend wirken . . . Ich muß daher bei dem allgemeinen Satze bleiben, daß neben dem Rassentypus die großen historischen Scheidungen des Berufs und der Arbeit den wesentlichen Anstoß zur sozialen Klassenbildung gaben«. Schmoller verwechselt hier den Entstehungs- und Rechtfertigungsgrund der Klassen. Es ist doch offenbar, daß die arbeitsteilige Kultur eine soziale Schichtung irgend welcher Art bereits voraussetzt;

[1] Schmoller, Grundriß der allgemeinen Volkswirtschaftslehre I, 1900, S. 395, 409.

denn sonst bliebe unverständlich, warum sich eine Gruppe Funktionen zuweisen ließe, die sie dauernd zu einer untergeordneten Stellung degradiert. Man erkennt dies am deutlichsten in dem Satze, in dem er Engels für seine Meinung ins Feld führt. »Wenn dies selbst ein Führer der Sozialdemokratie zugibt, so werden alle billig Denkenden es nicht leugnen können, daß die höhere Kultur, weil auf Arbeitsteilung beruhend, auch verschiedene soziale Klassen haben muß«[1]. Das sachliche Müssen ist ein anderes als das historische Werden! Von seinem Standpunkte muß Schmoller, was er allerdings nicht tut, das Problem ins Auge fassen, ob nicht die Aufhebung der Arbeitsteilung, wie Engels folgert, infolge der neuen Produktivkräfte irgendwie wenigstens möglich geworden ist. Diese Frage ist dann keine psychologische, sondern eine bloße Tatfrage ihres gegenwärtigen Standes. Gegen Schmoller hat nun Bücher geltend gemacht: »So fürchte ich, daß auch Schmoller in den ausschlaggebenden Fällen seiner weitausgreifenden Untersuchungen das Kausalitätsverhältnis der historischen Vorgänge in einer gegen die Wirklichkeit umgekehrten Folge erblickt hat. Soweit jene Vorgänge nicht in Zeiten zurückreichen, die sich der geschichtlichen Forschung entziehen, wie die Entstehung der Kasten, des Priestertums, des ältesten Adels, möchte ich glauben, daß man den auffallenden Schlußsatz Schmollers unbedenklich umkehren und sagen kann: Die Verschiedenheit des Besitzes und Einkommens ist nicht die Folge der Arbeitsteilung, sondern ihre Hauptursache«[2].

Wenn auch Bücher nach dem Vorhergesagten prinzipiell Recht hat, so sind doch zwei Bedenken gegen seine Ausführungen geltend zu machen. Einmal scheint bei ihm Besitzschicht und der ihr entsprechende Beruf zu einer zeitlichen Differenz auszuwachsen. Vielmehr ist durch die Klassenstellung unmittelbar, also auch mit ihrer ersten Entstehung fast gleichzeitig die Möglichkeit und Qualität der bestimmten Beschäftigung gegeben. Zweitens versäumte auch Bücher auf die allgemein psychologische Wurzel des Klassenkampfes zurückzugehen; er sagt nicht, woher die Verschiedenheit des Besitzes ursprünglich stammt, der in der modernen Entwicklung als oberstes Machtmittel erstrebt wird[3]. Nach dieser Richtung hat eher

---

[1] Schmoller, a. a. O. 397 ff., 409.

[2] Bücher, a. a. O. S. 341 f.

[3] Doch kann diese psychologische Wurzel aus anderer Wendung herausgelesen werden. Während nach Bücher die Verschiedenheit des Besitzes die Ursache der Arbeitsteilung ist, hat er deren psychologische Gründe richtig angegeben, die nur auf den verursachenden Faktor selbst als das prius übertragen werden müssen. »So ist die Arbeitsteilung schließlich nichts anderes als einer jener Anpassungsvorgänge, welche in der Entwicklungsgeschichte der ganzen belebten Welt eine so große Rolle spielen: Anpassung der Arbeits-

Schmoller das Richtige gesehen, indem er seinem Gesichtspunkt der Arbeitsteilung einen anderen psychologischen hinzufügte: »Die Erscheinung wird noch durch eine allgemeinere psychologische Tatsache erklärt, die selbst eine Hauptursache der verschiedenen Macht-, Vermögens- und Einkommensverteilung und der daran sich schließenden Rechtsbildungen ist. Wir meinen die Notwendigkeit für das menschliche Denken und Fühlen, alle zusammengehörigen Erscheinungen irgend einer Art in eine Reihe zu bringen und nach ihrem Werte zu schätzen und zu ordnen« [2]. Die Rangordnung der Menschen ist mit einem Worte — und hierauf wird im Schlußkapitel zur Kritik der sozialistischen Forderungen zurückzukommen sein — ein natürlicher Ausfluß des menschlichen Beisammenlebens.

So hat uns die Grenzabsteckung des Ökonomischen eine doppelte Entwicklungsreihe gezeigt: seine abnehmende Bedeutung als Zweck, seine zunehmende Bedeutung als Mittel. Zu diesem Wahrheitsgehalt und der Entdeckung der Wirtschaftsverhältnisse überhaupt tritt nun ein drittes Moment hinzu, zu dem die materialistische Geschichtsauffassung fruchtbar umgebildet werden kann. Wir knüpfen hier an einen scheinbaren Selbstwiderspruch an. Indem wir die Analyse des Klassenkampfes vornahmen und seinen Wert betonten, droht der oben aufgestellte Satz verloren zu gehen, daß die Geschichte der menschlichen Gesellschaft die Geschichte ihrer Weltanschauungen sei. Aber dies ist durchaus nicht der Fall. Denn auch der Kampf der Parteien ist nur möglich im Rahmen eines Allgemeinen, in dem die Bewußtseinsformen der entgegengesetzten Klassen nur spezielle Ausprägungen des Ganzen sind. Die Differenzen des Klassenegoismus sind nicht der letzte Entwicklungsfaktor. Das Gemeinsame bleibt die höhere Warte und das Entscheidende einer Epoche; es ist nichts anderes als der Geist oder die Idee schlechthin. Diese Weltauffassung prägt sich aber in dreifacher Form am deutlichsten aus. »Das eigentliche, einzige und tiefste Thema

aufgaben an die Verschiedenartigkeit der menschlichen Kräfte, Anpassung der Arbeitskräfte an die Arbeitsaufgaben, fortgesetzte Differenzierung der einen und der anderen. Und damit rückt der ganze Vorgang aus der Dämmerung des Trieblebens in das helle Licht wohl motivierten menschlichen Handelns« (a. a. O. S. 310). Einfacher kann man auch sagen: Die Menschen differenzieren sich, weil sie sich differenzieren wollen. In Übereinstimmung hiermit steht es, wenn Rodbertus sagt: »Die Teilung der Arbeit, die produktionswirtschaftlicher Natur ist, die in der Kooperation liegt, die allein das Prinzip des Mehrertrags der geteilten Arbeit ist, kann sich ursprünglich nur auf Zwang und Gewalt gründen« (Dritter sozialer Brief an v. Kirschmann S. 54).

[1] Schmoller, a. a. O. S. 393.

der Weltgeschichte«, sagt Goethe, »dem alle übrigen untergeordnet sind, bleibt der Konflikt zwischen Glauben und Unglauben«. Aber diese speziell religiöse Wendung erscheint zu eng. Denn ebenbürtig treten der Religion die beiden übrigen Stufen von Hegels absolutem Geist zur Seite: die Intuition des Künstlers und die theoretische Weltauffassung des Philosophen. Gerade nun von diesem Standpunkte, dem die ökonomischen Beziehungen am fernsten zu liegen scheinen, fällt auf sie und von ihnen ein überraschendes Licht. Denn die Gestaltung der wirtschaftlichen Verhältnisse erscheint nun als Sonderfall der Gesamtseele, als Einzelausdruck der Weltanschauung überhaupt, der hierdurch zum Symptom und Symbol des Ganzen wird. Die Struktur der wirtschaftlichen und aller gesellschaftlichen Lebensprozesse nimmt einen gemeinsamen Ursprung aus der gleichen Färbung der Psyche, die die materielle und geistige Kultur gleichsam mit einem Muttermal ausgestattet in derselben Grundstimmung von sich ausstrahlt und beide Gebiete in inniger Wechselwirkung sich durchdringen läßt. In dieser Meinung wiesen wir schon in § 2 bei der angeblichen Abhängigkeit der Verkehrs- von den Produktionsverhältnissen darauf hin, daß hier z. B. bei der Entdeckung Amerikas ein Zusammenhang nur einen Sinn hat als gemeinsamer Ausdruck eines ungebändigten Verlangens, an die Stelle der mittelalterlichen Gebundenheit allenthalben ein unerhört Neues zu setzen.

Nur muß man sich auch hier vor vorschnellen Schlüssen hüten. Denn es gibt Zeiten, in denen entweder die geistige oder die materielle Kultur so überwiegt, daß sie die andere völlig in den Hintergrund drängt. Dies ist, wenn man die materialistische Geschichtsauffassung induktiv widerlegen will, ihr offenkundigster Fehler; nach ihr müßten die Blüte- und Verfallszeiten beider Kulturen stets zusammenfallen. Ein Blick auf die Geschichte lehrt, daß eher das Umgekehrte richtig ist, ein Umstand, der sich psychologisch leicht durch die Enge des Bewußtseins erklärt[1]. Aber für Zeiten, in denen sich die ökonomischen und geistigen Werte einigermaßen die Wage halten, eröffnet jener Parallelismus einen tiefen Einblick. Hatten Hegel und Comte zumeist einseitig die Herrschaft des Geistes in dem engeren Sinne betont, der dieser Scheidung zugrunde liegt[2],

---

[1] Diesen Gedanken hat übrigens Marx an der Stelle über die Kunst selbst formuliert, indem er die Homerischen Gedichte mit dem niedrigen Entwicklungsstande der Produktion zusammenbringt. Wiederum eine Inkonsequenz!

[2] Vgl. S. 482. Hegel konstruiert die Geschichte logisch und rechnet doch (S. 23) die »technische Geschicklichkeit« koordinierend zum »Gepräge des Volks-

behauptete Marx in ebenso einseitiger Reaktion die Alleinherrschaft der Sinnlichkeit, so gilt es auf dem Gebiet der Geschichtswissenschaft zu der Gemeinsamkeit des Ursprungs zurückzukehren. Und hier ist die Gestaltung der Wirtschaft deswegen ein so wertvolles Zeichen der allgemeinen Richtung des Zeitalters, weil sie das Sinnenfälligste ist, — sobald man sich nur von der noch heute im Schulunterricht herrschenden Auffassung frei gemacht hat, daß die Geschichte nichts als ein blutiges Schlachtfeld ist. In dem unmittelbar Deutlichen der sozialökonomischen Lebensweise liegt offenbar ein wesentlicher Grund, weshalb Marx und Engels ihre Theorie so einleuchtend fanden. Und aus keinem anderen Grunde bezeichnen wir die prähistorischen Zeiten nach ihren Werkzeugen, weil sie von jenen Verhältnissen allein bekannt sind und daher als repräsentativer Typus dienen.

Simmel hat nach zwei Richtungen den historischen Materialismus anerkannt. Einmal in der schon zitierten »Philosophie des Geldes«. Hier formuliert er im Vorwort seine Absicht so, »dem historischen Materialismus ein Stockwerk unterzubauen derart, daß der Einbeziehung des wirtschaftlichen Lebens in die Ursachen der geistigen Kultur ihr Erklärungswert gewahrt wird, aber eben jene wirtschaftlichen Formen selbst als das Ergebnis tieferer Wertungen und Strömungen psychologischer, ja metaphysischer Voraussetzungen erkannt werden. Für die Praxis des Erkennens muß sich dies in endloser Gegenseitigkeit entwickeln: an jede Deutung eines ideellen Gebildes durch ein ökonomisches muß sich die Forderung anschließen, dieses seinerseits aus ideelleren Tiefen zu begreifen, während für diese wiederum der allgemeine ökonomische Unterbau zu finden ist und so fort ins Unbegrenzte«[1]. Man sieht aus diesen Worten, wie auch Simmel dazu neigt, das Ökonomische nicht als speziellen Ausschnitt des Gesamtgeistigen, sondern als Ursache der geistigen Kultur nur psychologisch zu vertiefen[2]. Sollte dies gemeint sein, so müßten wir auch diese Ansicht als psychologisch unzutreffend zurückweisen.

»Dies ist«, sagt Simmel, »die philosophische Bedeutung des Geldes: daß es innerhalb der praktischen Welt die entschiedenste Sichtbarkeit, die deutlichste Wirklichkeit der Formel des allgemeinsten Seins ist, nach

geistes«. Comte behauptet »les divers aspects élementaires, mais correlatifs de l'existence humaine, alternativement envisagée comme physique, morale, intellectuelle et enfin politique, will sich aber borner essentiellement à citer surtout l'évolution intellectuelle« (a. a O. IV, S. 296 f.). Der »Volksgeist« und der »consensus« entsprechen genau unserer Parallelltheorie, nur daß wir freilich die notwendige Alleinherrschaft des Allgemeinen ablehnen!

[1] Simmel, a. a. O. VIII.

[2] So heißt es z. B. S. 499: »Erst die Geldwirtschaft hat in das praktische Leben — und wer weiß, ob nicht auch in das theoretische — das Ideal zahlenmäßiger Berechenbarkeit gebracht«.

der die Dinge ihren Sinn aneinander finden und die Gegenseitigkeit der Verhältnisse, in denen sie schweben, ihr Sein und Sosein ausmacht« [1]. So wird ihm die Geldwirtschaft zum Ausdruck eines relativistischen Weltbildes. Wir suchten wenigstens flüchtig zu zeigen, daß das Normative nicht entbehrt werden kann, daß vielmehr der Relativist, der doch für seine Behauptung Allgemeingültigkeit beansprucht, sich selbst widerspricht. Hier irrt also Simmel. Aber die Größe des Buches besteht darin, die Geldwirtschaft als Symbol einer quantitativen Kultur der Zweckmäßigkeit aufgezeigt zu haben. So wird infolge des allgemeinen Parallelismus aller historischen Kausalketten aus der materialistischen Geschichtsauffassung in einem schon früher (§ 3) angedeuteten Sinne ein methodologisches Prinzip, das von der ökonomischen Entwicklungsreihe auf jede andere — vorbehaltlich der gemachten Einschränkung — zu schließen gestattet. Ganz so hat Simmel seinen Standpunkt in den »Problemen der Geschichtsphilosophie« formuliert: «Dieses große Verdienst des Materialismus, die gegenseitige Fremdheit oder Gegnerschaft, die unsere Interessenreihen ihrem inneren Sinn und Wert nach trennt, in der engen Verknüpfung ihrer geschichtlichen Realisierung und ihres Verlaufes gezeigt zu haben — gerade dies raubt seinem Grundmotiv die exceptionelle Stellung und koordiniert es, als blos heuristisches, das die Tatsachen anderer Kategorien aus sich zu berechnen gestattete, doch diesen andern, von denen aus dieselbe Rechnung geschehen könnte« [2].

Auf die Konsequenzen, die dieser modifizierte Gesichtspunkt für die angewandte Geschichtsphilosophie hat, und damit den Wahrheitsgehalt der Marxistischen Geschichtszeichnung wird in Kapitel XXI zurückzukommen sein.

Neunzehntes Kapitel.

Kritik der Dialektik.

§ 1. Allgemeines.

Bisher prüften wir die drei Materien in den drei Reichen, die Marx und Engels anerkennen, den Begriff, das Atom und die Wirtschaft. Gemeinsam ist ihnen die gleiche dialektische Bewegung, die die Formbestimmtheit des Denkens, der Natur und Geschichte ausmacht. Es ist schon betont worden, unter welch' auffallender Vernachlässigung die

[1] Simmel, a. a. O. S. 98.
[2] Simmel, a. a. O. S. 166 f.

dialektische Methode gelitten. In der Kritik ist fast nur der schon herangezogene Aufsatz von Struve erwähnenswert. Alle Schriftsteller sehen in ihr einen Bestandteil, der unabhängig von der materialistischen Geschichtsauffassung selbst ist. So auch Struve, der die Verelendungstheorie als alleinige Formel der Dialektik ansieht und daher einen Konflikt zwischen ihr und der im Vorwort zur Kritik der politischen Ökonomie von ihm wohl gesehenen Anpassungstheorie behauptet: »Wenn hier ein Widerspruch ist, so ist dies der Widerspruch des Marx'schen Begriffs der sozialen Revolution mit der materialistischen Geschichtsauffassung«. Wir fanden oben, daß es außer diesen beiden Sozialtheorien noch eine dritte gibt, daß aber alle unter das Schema der Dialektik fallen. So ist es ein Irrtum, wenn Struve seinen Artikel schließt: »Soll der kritische Marxismus in seiner Weiterbildung der Marx'schen Lehre wirklich auf festen Füßen stehen, so hat er sich an die realistische Grundansicht von Marx selbst, an seine materialistische, richtiger ökonomische Geschichtsauffassung zu halten«[1]. Was bei Struve allerdings mehr als ein partieller Fehler und Verschiebung der Wortbedeutung erscheint, haben die übrigen Kritiker ganz vernachlässigt. Daß Bernstein von der Dialektik nichts wissen und doch Anhänger der Geschichtsphilosophie sein will, erwähnten wir schon. Auf den letzten Seiten seines Buches spricht Woltmann[2] ganz flüchtig von der »Theorie der sozialen Revolution« und gar mit wenigen Sätzen wird sie von Tugan-Baranowsky[3] abgetan. Aus dieser Oberflächlichkeit folgt nicht nur, daß man die soziale Dynamik als ein seltsames Kuriosum auf sich beruhen läßt und damit nur einen Teil der Geschichte gewinnt, sondern auch, worauf wir schon hinwiesen, positive Irrtümer, wie der, daß nach Marx ausschließlich das Sein das Bewußtsein bestimme. So falsch eine solche fast selbstverständliche Ablehnung war die umgekehrte Einseitigkeit Dührings, die gesamte Geschichtsphilosophie des Marxismus stehe und falle mit der Hegelschen Negation der Negation[4]. Denn die ökonomische Grundansicht bleibt trotzdem bestehen; nur muß man eine andere Bestimmung für die Gestaltung der Übergangsperioden entdecken.

Wir gehen nunmehr in eine sachliche Prüfung ein. Die oberste Voraussetzung der dialektischen Methode ist die Identität des Logischen und Ontologischen, die selbst wiederum zwei Behauptungen einschließt,

[1] Struve, a. a. O. Brauns Archiv XIV, S. 677, 704. Struve leitet die Anpassung nur aus dem Überwälzungsprozeß des Bewußtseins ab; vgl. S. 217 f.

[2] Woltmann, a. a. O. S. 415 ff.

[3] Tugan-Baranowsky, a. a. O. S. 32 f.

[4] Dühring, Kritische Geschichte der Nationalökonomie und des Sozialismus, 3. Aufl., S. 487.

die Bildertheorie des Erkennens und die Auffassung des Logischen als einer Inhaltsbestimmung des Wirklichen.

Was die erste Meinung anlangt, so haben wir sie bereits in Kapitel XVI in der speziellen Wendung abgelehnt, die die deutsche Metaphysik und mit ihr Engels von einer Identität des Erkennenden und Erkannten schließen läßt. Damit fällt der ganze anthropomorphische Standpunkt Hegels, aus dem heraus Marx trotz der materialistischen Umkippung die Gleichheit des Begreifens und die Übereinstimmung in der Abfolge der logischen und historischen Kategorien folgerte. Ist nun die Geltung der dialektischen Methode selbst von dem dogmatischen Rationalismus abhängig? Zunächst scheint es, als ob die Frage zu verneinen sei. Denn wenn wirklich die Dialektik ein Grundgesetz unseres Intellekts ist, so müßte die von unserer Organisation abhängige Wirklichkeit eben deswegen die gleiche Beschaffenheit zeigen. Wie vordem zufolge der Identität des Erkennenden und Erkannten, so müßte jetzt die Dialektik als notwendige Auffassungsform allgemeingültig sein. Aber dieser Satz ist infolge ihrer Eigentümlichkeit unmöglich. Hegel schrieb allerdings auch dem sinnlichen Vorstellen dialektische Eigenschaft zu, indem er aber zugleich den Grund der Veränderung rational erkennen wollte. Wenn dagegen Engels davon spricht, wie das Denken, d. h. das sinnlich vermittelte Denken nur solche Bewußtseinselemente vereinigt, »in deren realen Urbildern schon eine Einheit bestanden hat«, so hat er den dialektischen Charakter der Sinneswahrnehmung selbst verleugnet. Er droht in der rückhaltlosen Anerkennung der Einheit dem zu verfallen, was Marx den Grobianismus des gemeinen Menschenverstandes nennt, »der in der Einheit nicht den Unterschied und in dem Unterschied nicht die Einheit sieht«. Freilich ist es auch ganz unmöglich, der anschauenden Vorstellung die Identität mit sich selbst abzustreiten, auch wenn sie infolge der Selbstverständlichkeit der Beziehung psychologisch nicht stets als Bewußtseinsbestand vorhanden zu sein braucht[1]. Aber das Wichtige ist: es wird hiermit eine erkenntnistheoretische Wendung der Dialektik vereitelt. Sie kann nur als Grundgesetz des vom Vorstellen abgezweigten Denkens verstanden werden. Soll sie daher auch auf dem Gebiete der sensualistisch oder sonstwie gedeuteten übrigen Wirklichkeit statthaben, so kann dies nur infolge induktiv erschlossener — Zufälligkeit der Fall sein.

Zu dem gleichen Ergebnis gelangt man, wenn man die idealistische und materialistische Identitätsphilosophie nach der speziellen Richtung prüft,

---

[1] Vgl. über den Satz der Identität Erdmann, Logik I, S. 237 ff.

in der sie Logik und Metaphysik in eins setzt. Wie als Element des Denkens der Begriff gilt, so das Verhältnis des Allgemeinen zum Besonderen als Realitätsbeziehung. Am deutlichsten zeigt sich hier der Einschlag der Aristotelischen Gedankenwelt, allgemeiner des Begriffsrealismus überhaupt, der der deutschen Metaphysik zur Hauptsache durch Spinoza vermittelt wurde. Wie wir aber früher die Begriffslogik ablehnten, so ist erst recht der Begriffsrealismus überhaupt zu verwerfen, der zudem den Fehler macht, Formen zu Inhaltsbestimmungen zu machen. Auch von hier aus erhalten wir demnach das Resultat, daß die dialektische Methode nicht mittels logisch-metaphysischer Voraussetzungen, sondern nur durch Induktion gesichert werden kann.

Freilich glaubten ja Marx und Engels selbst allein in ihr einen Rechtfertigungsgrund gefunden zu haben, eine Meinung, die sich uns indes als irrig und dem wahren Wesen des Systems widersprechend herausgestellt hat. Aber diese Möglichkeit bleibt zunächst offen. Wir prüfen sie, indem wir den engen sachlichen Zusammenhang der Dialektik mit den abgelehnten Prämissen vertiefen und später versuchen werden, sie in der angeblichen Empirie wiederzufinden.

Nach zwei Richtungen ist das Muttermal der spekulativen Herkunft zu verfolgen. Einmal erwähnten wir schon oben bei der Entwicklung der dialektischen Methode aus der Kantischen Philosophie, daß sie auf einer durch die Übertragung der Urteilsformen metaphysisch gewandten Wertschätzung der Negation beruht. Vom logischen Standpunkt liegt in der Gleichstellung des bejahenden und verneinenden Urteils ein Fehler, den erst Sigwart erkannt hat: »Die Kopula ist nicht der Träger, sondern das Objekt der Verneinung; es gibt keine verneinende, sondern nur eine verneinte Kopula«[1]. »Die Verneinung ist demnach kein elementares Urteil, sondern ein Urteil über ein Urteil, dessen Subjekt das versuchte bejahende, dessen Prädikat der Ausdruck der Falschheit dieser bejahenden Aussage ist«[2]. In der metaphysischen Gleichstellung des Positiven und Negativen kehrt die dialektische Methode zugleich zurück zu dem alten Gedanken einer Stufenreihe des Wirklichkeitswertes. In der Platonisch-Aristotelischen Bestimmung der Materie als eines μὴ ὄν und eines οὐκ ὄν wird ein Nicht-Seiendes behauptet, das trotzdem irgendwie — wenn auch in abgeschwächter Bedeutung — wirklich sein sollte.

Alle diese Fäden laufen nun in dem einen Satz zusammen: der reale Vorgang ist ein logischer Prozeß, das Verhältnis von Ursache und

---

[1] Sigwart, Logik I, S. 123.
[2] Erdmann, Logik I, S. 505.

Wirkung ist das gleiche wie das von Grund und Folge. »In der Ursache als solcher selbst«, sagt Hegel, »liegt ihre Wirkung und in der Wirkung die Ursache«[1]. Die Dialektik erneuert also die analytische Kausalauffassung, jene Meinung, die bis dahin allen Philosophen gemeinsam von Hume und Kant von ganz verschiedenen Gesichtspunkten aus so glänzend widerlegt worden ist. So zeigt sich in der nachkantischen Spekulation aufs deutlichste der Einschlag spinozistischer Gedankengänge; denn das System des Spinoza hat am vollkommensten die Identität des Erkenntnis- und Realgrundes ausgebildet.

Ein Vergleich mit diesem System zeigt nun aber wie die Verwandtschaft so gleichfalls leicht die Verschiedenheit. Für Spinoza ist Deus sive substantia von vornherein als natura naturans vorhanden; die Dinge folgen aus ihm mit mathematischer Notwendigkeit. Die Vielheit gilt hier als Trug der imaginatio, die verkennen läßt, daß alle Wirklichkeit nur Modifikation Gottes ist. Hegel setzt dagegen Gottes Herrlichkeit erst an das Ende eines logischen und zuletzt eines zeitlich historischen Prozesses, der ursprünglich mit dem reinen Sein oder Nichts beginnt. So stieß er auf eine Schwierigkeit, der Spinoza nicht begegnet war. Für ihn ist Gott als die substantielle Einheit des Wirklichen selbst das Band, welches Ursache und Wirkung verknüpft. Hegel mußte, wenn er den Entwicklungsprozeß selbst deduzieren wollte, nach einem anderen rationalen Zusammenhang suchen und er fand ihn verbürgt in dem intuitiv geschauten Widerspruch. Von Spinozas Voraussetzungen war sein Satz: omnis determinatio est negatio konsequent; die Bestimmtheit kommt hier nur dadurch zustande, daß das Unendliche nach irgend einer Hinsicht verneint wird. Aber wie steht es, wenn Hegel und mit ihm Marx und Engels sich auf diesen Satz berufen? Kann auch hier durch bloße Verneinung etwas Positives erhalten werden? Offenbar nicht, denn es wird doch auf der untersten Entwicklungsstufe angefangen und nicht von der obersten Einheit ausgegangen, wie Spinoza will. Barth hat bemerkt: »Die Umwandlung des abstrakt leeren Nichts in ein konkretes Nichts erleichtert sich Engels ebenso wie Hegel dadurch, daß er mit ihm in Spinozas Satz: omnis determinatio est negatio, determinatio und negatio als reziproke Begriffe behandelt und umkehrend sagt: omnis negatio est determinatio«[2]. Es ist freilich nicht richtig, daß Engels oder auch Marx den Satz umgekehrt hätte. Aber sachlich ist die Dialektik nur unter dieser Voraussetzung möglich. Daß etwas bei der Negation herauskommt,

---

[1] Hegels Werke IV, S. 236, zitiert bei Hartmann, a. a. O. S. 85.
[2] Barth, Geschichtsphilosophie Hegels und der Hegelianer S. 133 Anm. 33.

verlangt die Behauptung, daß sie selbst eine Bestimmtheit zur Folge hat. Und die Willkürlichkeit dieser Meinung leuchtet ein. Wenn ich *A* negiere und das Resultat durch non-*A* ausdrücke, so steckt in non-*A* gar keine positive Bestimmung, sondern weiter nichts, als daß es nicht *A* ist. Dieser kontradiktorische Gegensatz ist also wertlos. Es muß daher an seine Stelle der konträre gerückt werden. »Das Geheimnis dieser Dialektik«, sagt Barth, »ist nichts weiter als die weitestgehende Darstellung des Empirisch-Konträren als eines Logisch-Kontradiktorischen«[1]. Diese Behauptung gilt, sofern es sich nicht um die sachliche Absicht, sondern die sachliche Würdigung handelt. Hegel erklärte ausdrücklich, daß seine Negation nicht ein leerer Begriff sei, »sondern die Negation von gewissen Bestimmungen, welche im Resultate eben deswegen enthalten sind, weil dies nicht ein unmittelbares Nichts, sondern ein Resultat ist«. Die Verlegenheit, die Hegel entstand, sieht man am besten in dieser Begründung, welche nichts weiter tut als die Behauptung tautologisch zu wiederholen. Trendelenburg sah deshalb in der dialektischen Verneinung überhaupt keine logische Negation, sondern eine »reale Opposition«. »Wir haben hiernach unter der den dialektischen Fortschritt bedingenden Verneinung die reale Opposition zu verstehen, die Position an sich ist und nur Negation in bezug auf den ersten entgegenstehenden Begriff«. »Näher besehen, wirkt in dem System nicht die logische Negation, sondern der Gegensatz, der nie in die reine Verneinung aufgeht; es wirkt daher die das Sein voraussetzende Anschauung, welche die unbestimmte Weite der logischen Verneinung in eine positive Gestalt zusammenzieht«. Trendelenburg übersieht, daß für Hegel die zunächst allgemeinere Voraussetzung die Identität der logischen Negation und realen Opposition, die Erneuerung der analytisch-rationalen Kausaldeutung ist. Die Antithesis ist bei Hegel nicht nur durch räumliche Analogie »aus der aufnehmenden Anschauung«[2], wie Trendelenburg sagt, entstanden, sondern in demselben Maße durch analytisches Denken. Auch Hartmann hat die unter der genannten Voraussetzung vollzogene Verschiebung des Konträren und Kontradiktorischen nicht gesehen. »Das aber verdient Beachtung«, meint er, »daß durchaus nicht alle Bestimmungen konträre Gegensätze haben, also auf diese die dialektische Methode von vornherein unanwendbar ist«[3]. Dieser Einwand ist nicht einmal nötig; denn völlig willkürlich ist, was Marx über die Ausschließlichkeit der Gegensätze sagt. Jede Handlung soll, behauptet er

[1] Barth, a. a. O. S. 8.
[2] Trendelenburg, Logische Untersuchungen I, 3. Aufl., S. 44, 108, 56.
[3] Hartmann, a. a. O. S. 108.

unter Berufung auf den angeführten Satz Spinozas, als Enthaltung von ihrem Gegenteil aufgefaßt werden. Nun ist dieser Satz zunächst eine bloße Trivialität. Denn indem der Gegensatz zu einer Handlung gebildet wird, ist sie Enthaltung der ursprünglich gesetzten, weil sie eben ihr Gegenteil ist. Es gibt allerdings kontradiktorische Gegensätze, wo die Verschiedenheit auf zwei Glieder reduziert ist, z. B. Grade und Ungrade [1]. Indem ich z. B. von einer Zahl aussage, daß sie nicht gerade ist, erhalte ich die positive Bestimmung, daß sie ungrade ist. Aber es ist dieser Gegensatz — abgesehen davon, daß er nur in seltenen Fällen eintritt — kein Rechtfertigungsgrund zu einer Deduktion. Es ist logisch unzweckmäßig, unter dem Terminus Nicht-Grade nicht ungrade, sondern alle Gegenstände überhaupt zu denken, die nicht grade Zahlen sind. Aber für die Realität des durch Negation Erhaltenen ist der Inbegriff alles non *A* das allein richtige Resultat, das eben deswegen, weil es nur unbestimmte Verneinung bleibt, ganz wertlos ist. Um die Beispiele zu gebrauchen, die Marx anführt, so folgt nicht deshalb, weil ich nicht esse, daß ich faste usw., sondern was ich tue, kann eine ganz beliebige menschenmögliche Handlung sein.

So zeigt gerade die dialektische Methode aufs deutlichste die Unmöglichkeit, aus dem Begriff der Ursache die Wirkung zu bestimmen. Denn mit ihr zugleich wird jenes moderne Weltbild begründet, in dem alles Feste und Starre aufgelöst ist im Fluße der Entwicklung. Der Begriffsrealismus selbst ist nicht mehr der ursprüngliche Schematismus Spinozas, sondern in der Selbstbewegung befindlich, die die analytisch-rationale Beziehung nach Analogie der räumlichen Bewegung zuletzt aufhebt. Eine weltgeschichtliche Wendung des europäischen Geistes nannten wir es in Kapitel XVI, als Hume und Kant den Kausalzusammenhang als synthetisch erwiesen. Daß aber gerade die nachkantischen Metaphysiker in den alten dogmatischen Irrtum zurückfielen, hat doch zugleich seine historische Berechtigung. Denn ihre großzügige Weltauffassung war nur möglich, indem man aus Mangel an Tatsachenkenntnis — insbesondere in der Geschichtsauffassung — eines apriorischen Bandes benötigte.

Dieses Widerspruchsband erhielt Hegel auf die verschiedenste Weise. Hartmann zählt sechs solche Erschleichungen auf mit dem kritischen Resultat: »Der Widerspruch wird nur da gefunden, wo er zuvor begangen wurde« [1]. Bei Marx und Engels spielt die Aufhebung des Satzes

---

[1] Vgl. Erdmann, a. a. O. S. 205 f.
[2] Hartmann, a. a. O. S. 94 f.

vom Widerspruch eine geringere Rolle, da sie, wie wir schon erwähnten (Kap. VII), die dialektische Logik selbst vernachlässigen mußten. In den historischen Wissenschaften wird der Widerspruch realistischer gefaßt als eine widersprechende oder entgegengesetzte Tendenzen auslösende Tatsache, aus der dann allerdings ganz im Sinne Hegels auf ein durch den Ablauf der Bewegungen notwendig werdendes Neue analytisch geschlossen wird. Es wird dies im Einzelnen zu zeigen sein.

Nach alledem ist der induktive Charakter, auf den wir die Geltung der materialistischen Dialektik zurückschraubten, zufolge aller aufgezeigten Verflechtungen höchst unwahrscheinlich. Umgekehrt liegt es an dem Beibehalten der dialektischen Deduktion, daß man für das Induktionsproblem, das der verhaßte »Vulgärökonom« Mill im Anschluß an Hume formuliert hatte, kein Verständnis besaß, obwohl Ansätze gewiß vorhanden sind[1].

Wie eng die materialistische Dialektik mit logisch metaphysischen Voraussetzungen verbunden ist, beweist aufs deutlichste der schon erwähnte Dietzgen, der »das Denkvermögen als Organ des Allgemeinen« entwickeln will. »Das Allgemeine ist die Wahrheit«. Freilich will er dabei zunächst induktiv verfahren; denn das Denkvermögen wird definiert als »Fähigkeit, aus dem Besonderen das Allgemeine zu erforschen«. Aber erstens kommt Dietzgen notwendig zu einer Koordination der Vernunft und Erfahrung, worin, wie wir früher sahen (Kap. VII), die alleinige Konsequenz und zugleich ein Rückgang auf Proudhon liegt. Dietzgen verlangt die Erkenntnis, »in welcher Art und Weise die induktive Vernunft ihre Ursachen ermittelt«[2]. »Da mit keiner überschwenglichen Offenbarung gedient ist, bleiben nur zwei Wege: Vernunft und Erfahrung«. Zweitens aber scheint D. an anderer Stelle die Realität des Allgemeinen garnicht leugnen zu wollen. Er, der Materialist, redet wie Hegel selbst. »Das Allgemeine erzeugt das Besondere und letzteres erzeugt wechselwirkend das Allgemeine«. »Das Allgemeine ist mit Besonderheit schwanger«. »Mit dem Allerhöchsten, Unendlichen oder Absoluten muß die Logik beginnen«. Es gilt nachzuweisen, »daß der Begriff Gottes — mit Erlaubnis für den unbeliebten Ausdruck — oder daß der Begriff des Absoluten einer logischen Weltanschauung durchaus wesentlich ist«.

[1] So ist für Engels die Logik ein »Fortschreiten vom Bekannten zum Unbekannten«; ganz richtig spricht er den Definitionen den vollen Wert ab, ohne allerdings ihren Charakter als Urteile der Zweckmäßigkeit zu formulieren.

[2] Dietzgen, Das Wesen der menschlichen Kopfarbeit, 2. Aufl., S. 35, 79, 63, 95.

»Unsere Logik ist also . . . Philosophie, Weltweisheit und Metaphysik«[1]. Es ist eine Selbstironie, wenn Marx und Engels Dietzgen anerkennen. Denn wie er in der Religionsauffassung auf Feuerbachs Identifizierung der Gottheit mit der Menschheit zurückging, so zeigen seine logischen Untersuchungen — trotz des früher (Kap. XVI) geprüften erkenntnistheoretischen Zugeständnisses — die ganzen Schwächen und Widersprüche des materialistisch gewandten Hegelianismus. Er hat in dieser doppelten Hinsicht den Standpunkt erneuert, den Marx und Engels in den deutsch-französischen Jahrbüchern einnehmen und später durch die induktive Methode der Naturwissenschaften überwunden zu haben glaubten. Daß dies ein Irrtum war und vielmehr die ursprüngliche Meinung geblieben ist und bleiben mußte, beweist das Verhalten gegenüber Dietzgen wie auch die Kritik der folgenden Paragraphen.

§ 2. Die Dialektik in der Logik und in den Naturwissenschaften.

Engels' Trennung zwischen Logik und Dialektik, von denen die eine »formell« sein, die andere den »Keim einer umfassenden Weltauffassung« enthalten soll, erinnert noch im Ausdruck an Hegels Unterscheidung zwischen Verstand und Vernunft, als ob die Dialektik außerhalb der Logik stände. Allerdings zogen wir im vorigen Paragraphen die Dialektik vor den Richterstuhl der gemeinen Logik. Aber dieses Unternehmen ist eigentlich sachlich ungerechtfertigt. Denn der Dialektiker leugnet ja gerade die Berechtigung der gewöhnlichen Denkgesetze. Mit Recht bemerkt Hartmann, »daß man den echten Dialektiker für sein eigenes Bewußtsein auf keine Weise ad absurdum führen kann, denn da, wo für andere Menschen das Absurde eintritt, mit dem Widerspruch, fängt für den Dialektiker erst diejenige Weisheit an, zu welcher er allein Liebe hat«[2]. Wenn Hegel deshalb ein besonderes Organ erfand, das die Dialektik voraussetzungslos begründete, so liegt vom wissenschaftlichen Standpunkt ein Zirkel vor; bei Marx und Engels darf nicht einmal ein Versuch nach dieser Richtung vorliegen, da sie ja die intellektuelle Anschauung nicht kennen. Der Nachteil, den sie gegenüber der normalen Logik haben, ist deshalb noch größer, als er für Hegel war. Hiermit hängt es zusammen, daß man dialektische Logik im Marxismus nur behauptet, niemals angewendet findet. Nach zwei Richtungen wird viel-

[1] Dietzgen, Das Acquisit der Philosophie und Briefe über Logik, speziell demokratisch-proletarische Logik S. 95, 72, 74, 159, 205, 237.

[2] Hartmann, a. a. O. S. 43.

mehr die dialektische Methode durch die »formelle Logik« Lügen gestraft. Einmal überall dort, wo die empiristische These gegenüber dem Apriorismus Hegels betont wird. Wir erwähnten schon, daß das Denken nach Engels nur zusammenfaßt, was als Einheit, also nicht als fließend im »Urbild« gegeben ist. Hierhin gehört ferner die Lehre von der Abstraktion; ganz richtig wird das Geheimnis der Spekulation in der Umkehrung eines anschaulich gewonnenen Konkreten in Begriffsrealismus erkannt. Um so verwunderlicher, daß Marx auch im »Kapital« noch darauf besteht, die Erscheinungen auf die »begriffliche« Wirklichkeit zurückführen zu wollen. Zweitens spielt die gemeine Logik der Dialektik einen siegreichen Streich durch die Notwendigkeit der Polemik. Wir erwähnten schon (Kap. VII), wie merkwürdig sich das Bemühen ausmacht, Ricardo Widersprüche nachzuweisen, als ob er nicht gerade deswegen hätte Recht haben müssen. Sich widersprechende Behauptungen nennt Marx gegenüber Mill »platte Widersprüche«; seltsam, daß es daneben Hegelsche Widersprüche in der Natur und Geschichte gibt, deren Legitimation und Abgrenzung von den »platten« zudem notwendig ein willkürliches Spiel bleiben muß. Der Widerspruch als Denkgesetz wird demnach verlassen, wollte man auch hier mit der Behauptung ernst machen, daß Wahrheit und Irrtum nur auf äußerst beschränktem Gebiete gelten, so war ja auch das System selbst bedroht.

In den logischen Bestimmungen ist also die Dialektik von Marx und Engels selbst verlassen worden. Es bleibt nur die allumfassende Bewegung selbst als Widerspruch. Aber nicht einmal von Engels' Voraussetzungen aus kann behauptet werden, daß ein Gegenstand zugleich an verschiedenen Orten sein müsse. Denn er bewegt sich doch gerade von einem zum anderen fort.

Wie steht es nun mit den Naturwissenschaften und der Mathematik? Da soll zunächst die Unendlichkeit ein Widerspruch sein. Hier scheint die Dialektik am ehesten Richtigkeit zu beanspruchen, weil ja die Widerspruchsmetaphysik davon ausging, das, was Kant als sich widersprechenden transzendentalen Schein aufgezeigt hatte, absolut zu setzen. Mit der Rückkehr zu seinem erkenntnistheoretischen Standpunkt wäre also bereits der Konflikt zwischen Denken und Anschauung beseitigt. Nur eine Möglichkeit bleibt jetzt, nämlich den Unendlichkeitsbegriff in keinem anderen als dem mathematisch-naturwissenschaftlichen Sinne zu interpretieren. Und daß hier das Widerspruchsvolle hinweggeräumt ist, ist den Untersuchungen von Gauß und Riemann zu danken, die zuerst die mathematische Unendlichkeit als eine in sich zurückkehrende Bewegung bestimmten, die also auch in der Anschauung widerspruchslos unendlich

bleibt. Von »mathematischer Unendlichkeit« will freilich Hegel nichts wissen; er taufte sie deshalb, wie Hartmann witzig bemerkt, »zur beständigen Erinnerung ihrer Unwürdigkeit« [1], die »schlechte« Unendlichkeit«. Seine »wahrhafte« Unendlichkeit ist die, die aus der Quantitätsbestimmung die Qualität erwartet, eine metaphysische Wesenheit also. »Diese Beziehung im Übergehen und im Andern auf sich selbst ist die wahrhafte Unendlichkeit. Oder negativ betrachtet, was verändert wird, ist das Andere, es wird das Andere des Anderen. So ist das Sein, aber als Negation, wieder hergestellt und ist das Fürsichsein« [2]. Durch Analyse des Etwas erhalte ich also den Begriff des Andern, wodurch dann eine Synthese in der neuen Bestimmung des Etwas durch das Andere erfolgt. Engels bewegt sich ganz in den überlieferten Bahnen, wenn er die Unendlichkeit als einen Widerspruch behauptet. Daneben soll auch die Endlichkeit der materiellen Welt ein Widerspruch sein. Aber offenbar hält er nur die erste Meinung für richtig. Denn er fährt dann fort, eben weil die Unendlichkeit ein Widerspruch sei, sei sie ein endlicher raumzeitlicher Prozeß. In zweifacher Weise ist hier Engels gegenüber Hegel im Nachteil. Von dessen Identifikation der Logik und Ontologie war dieser Satz — Engels beruft sich gerade hier auf ihn — konsequent; vom materialistischen Standpunkte ist die Behauptung, daß die Denkwidrigkeit des Unendlichen der Grund des Endlichen sei, ein naiver Anthropomorphismus. Es fehlt Engels ferner hier das deduktive Schema der Dialektik, mit dem man wohl eine Weltschöpfung produzieren, d. h. konstruieren, nicht aber reproduzieren kann. Trotz des dialektischen Ausgangspunktes muß er daher in seiner Zustimmung zu der Kant-Laplaceschen Wirbeltheorie seine Methode zu dem allgemeinen Entwicklungsgedanken verflachen, — vulgo verbessern. Wir werden noch häufiger sehen, wie überall dort, wo der spezielle Gehalt der Dialektik verloren zu gehen droht, ihr als gleichwertig die Kategorie der Veränderung überhaupt untergeschoben wird. Engels' Unendlichkeitsbegriff ist demnach ebenso unmathematisch als der Hegels.

Nächst der Astronomie soll die Geologie eine Reihe negierter Negationen sein. Engels ermöglicht sich diese seltsame Behauptung, indem er die alte Schicht von der neuen verneint denkt; die bloße Mischung, die zudem geologisch gar nicht vorhanden zu sein braucht, soll eine Synthesis sein. In solch gequälter und überflüssiger Form werden der Natur Denkbestimmungen untergeschoben! Daß die Mechanik

---

[1] Hartmann, a. a. O. S. 47.
[2] Hegel, Enzyklopädie § 95.

Bewegung in Ruhe ausdrücken kann, liegt einfach daran, daß Ruhe latente Bewegung ist. Das Gesetz der Erhaltung und Veränderung der Energie hat gleichfalls nichts dialektisches; es drückt nur das Postulat aus, daß die materiellen Energien Modifikationen eines Urstoffes, z. B. wie die neueste Theorie, die Elektronentheorie, will, des Äthers sind. Anders steht es mit den physikalischen Veränderungen der Aggregatzustände und den chemischen Prozessen. Hier findet in der Tat auf einer gewissen Stufe ein Sprung statt, ein Umschlag ins Qualitative. Aber es versteht sich, daß das anscheinend Wunderbare der Erscheinung nur in dem auffassenden Geiste besteht, der den kontinuierlichen Fortgang nicht sieht und nun mit einem Schlage ein neues Resultat vor sich stehen hat. Die Plötzlichkeit, mit der die Kausalreihen in bestimmten Fällen ablaufen können, ändert an der Tatsache eines übergeordneten allgemeingültigen Kausalgesetzes nichts[1]. Die Dialektik der Mathematik beruht auf nichts anderem als auf der Deutung der Vorzeichen. Das $-a \times -a$ ein positives Quadrat ergibt, liegt nur daran, daß die durch

[1] Ganz richtig bemerkt Bernstein: »Die Schwierigkeiten, an denen nach Engels die ‚metaphysische' Betrachtungsweise scheitert, stellen sich bei näherer Betrachtung als die faktischen Schwierigkeiten heraus, mit unseren Organen und Hilfsmitteln die feinsten Übergänge in der Natur festzustellen«. Anders steht es mit den sonstigen Bemerkungen Bernsteins. Er meint im Anschluß an Schitlowsky (Die Widerspruchslosigkeit bei Hegel und Marx, Deutsche Worte 1896): »Bilden wir durch Abstraktion den Begriff das Tier, so erhalten wir eine die größten Widersprüche in sich tragende Vorstellung: es kann ein Tiger oder ein Regenwurm oder ein Infusorium sein. Aber diese Widersprüche liegen nur im Begriff das Tier; in der Wirklichkeit bestehen wohl Unterschiede zwischen dem Tiger, dem Regenwurm und dem Aufgußtier, aber es ist da kein Widerspruch, daß der Tiger nicht auch ein Regenwurm ist. In gleicher Weise lösen sich bei näherer Betrachtung alle Sätze der Dialektik auf. . . . . Die angeblichen Widersprüche in der Natur offenbaren sich da jedesmal als bloße Widersprüche in der Anschauung der Natur . . . . . Die Sache ist schließlich die . . . . . Behandeln wir die an der Grenze unserer Erkenntnis liegenden Beziehungen der Dinge so lange als ‚Dinge an sich' als wir nicht imstande sind, die Grenze weiter hinauszuschieben, so werden wir für das ganze diesseits jener Grenze liegende Gebiet den logischen Widerspruch mit all seinen Zweideutigkeiten los. Leugnen wir aber um irgend welcher Liebhaberei willen die Existenz der Grenze, so tragen wir den Widerspruch in unsere ganze Weltauffassung hinein und laufen Gefahr, bei der ersten Gelegenheit das Recht unseres Verstandes einer mysteriösen höheren Vernunft und widerspruchsvollen Dialektik zu opfern« (Zur Geschichte usw. III, S. 77 ff.). Hieran ist nur soviel richtig, als der Widerspruch erst in die Natur hineingetragen wird. Aber die Weise, in der dies nach Bernstein geschieht, ist zwar möglich, aber weder bei Marx noch bei Engels vorhanden. Der Widerspruch wird vielmehr auf die verschiedensten betrachteten Arten eingeschmuggelt. Ganz unzulässig ist es aber, wenn Bernstein die logischen Untersuchungen mit dem erkenntnistheoretischen »Ding an sich« vermischt.

das minus angezeigte Richtung der Linie die gleiche ist. Warum aber die Gleichung $A^{1/2} = \sqrt{A}$ ein Widerspruch sein soll, ist überhaupt nicht einzusehen. Was die Differential- und Integralrechnung anlangt, so sagt Engels selbst, daß ein quantitatives Verhältnis übrig bleibt; auch wenn x und y unendlich klein geworden sind, bleibt doch implicite ihr Unterschied erhalten, der dann auch später wieder hervorkommen muß.

In bezug auf die Wissenschaften von der belebten Natur will Engels feststellen, daß das Leben selbst ein Widerspruch ist. Die Behauptung, daß jedes organische Wesen in jedem Augenblicke dasselbe und nicht dasselbe ist, wird hier dadurch ermöglicht, daß an die Stelle der allmählichen, einzelne Zellen ergreifenden Veränderung ein ganz verändertes Lebewesen dem vorigen Zustand gegenüber gestellt wird. Ihre kontinuierliche Einheit ist jetzt allerdings ein Widerspruch, — eben weil er hineingetragen ist. Die Geschichte des Gerstenkorns, das eine Negation der Negation sein soll, beruht auf der einfachen Erschleichung, das deswegen, weil die aus dem Korn entstandene Pflanze etwas anderes als das Korn ist, sie seine Negation sein müsse; die Negation wird hier mit Verschiedenheit überhaupt identifiziert. Daß vollends die darwinistische Hypothese kein Beweis für das dialektische Gesetz ist, beweist Engels selbst, indem er hier, wie wir schon in anderer Hinsicht zu bemerken hatten, die Methode der Entwicklung überhaupt in den Vordergrund rückt. Obwohl wir selbst oben Hegel als den Vater des modernen Entwicklungsgedanken bezeichneten, insofern er zuerst die begrifflich gedeutete Wirklichkeit in Prozesse auflöst, so bedarf es doch kaum eines Hinweises, daß die Anpassung an geänderte Lebensbedingungen, auf die sich der Darwinismus stützt, das gerade Gegenteil der Widerspruchsentwicklung ist; eine einheitliche Theorie wird hier nur dadurch möglich, daß man den Widerspruch zur Veränderung überhaupt erweitert. Nur diejenige Form, die wir als zweite Sozialtheorie bezeichnen, nach der durch den Widerspruch eine ihn aufhebende Bewegung erzeugt wird, hat eine gewisse Ähnlichkeit mit dem darwinistischen Anpassungsprinzip. Aber nicht nur ist hier, wie wir noch sehen werden, das eigentliche Wesen der Dialektik verleugnet, auch von einer Negation der Negation weiß der Darwinismus jetzt noch nichts. Denn eine Rückkehr zu der ersten Stufe findet in keiner Beziehung statt. Daß das zweite Prinzip der Deszendenztheorie, die Vererbung, dem biologischen Empirismus, dem Gleichheitsgedanken aufs schärfste widerspricht, ist schon gesagt worden (Kapitel XVIII, § 3). Nur in dem allgemeinen ökonomischen Prinzip, nicht aber in der Form des Daseinskampfes besteht eine Parallele zwischen Darwinismus und Marxismus; die Höherbildung des Tierreichs

erfolgte durch notwendig werdende Verbesserung der Organe, die Geschichte des Menschen ist die Geschichte des objektiv gewordenen Organs, des Werkzeugs.

Es ist natürlich im Rahmen dieser Arbeit nicht möglich, über den Darwinismus selbst ein Urteil zu fällen. Denken wir auch heute skeptischer in bezug auf seine Erklärungsversuche wie auch über die Urzeugung, so ist dafür um so sicherer das methodologische Postulat der Entwicklungshypothese überhaupt geworden. Aber Engels denkt sich den Übergang des Affen zum Menschen doch allzu einfach. Der Vorgang war jedenfalls unendlich viel komplizierter, als daß er durch das bloße Freiwerden der Hand genügend erklärt werden könne. Die Arbeitswerttheorie hat ihren Schatten schon hier voraufgeworfen. Besser, wenn auch ganz allgemein ist der Satz, daß an der Schwelle der Menschheitsgeschichte die Erzeugung des Reibfeuers steht[1]. Damit sind wir wieder bei der für den Marxismus überwiegend wesentlichen Geschichtsauffassung angelangt.

§ 3. Die Dialektik in den historischen Wissenschaften. (Soziale Dynamik).

Was Engels bisher den Schein eines Rechts gab, war dies, daß er seiner Theorie Vorgänge subsumierte, die sich zwar ebenso gut anders deuten lassen, aber doch als anerkannte Tatsachen die zwischen ihnen behauptete analytische Kausalauffassung verdecken. Der angeblich induktive Charakter der Dialektik hat sich uns als Schein herausgestellt. Ähnlich steht es mit der Interpretation der Geschichte, soweit sie die Vergangenheit umfaßt; die Widerspruchsentwicklung soll hier zu einem Ergebnis geführt haben, dessen Wirklichkeit, weil empirisch bewährt, nicht angezweifelt werden kann. Das Wesen der dialektischen Methode zeigt sich vielmehr auch auf dem Gebiet der Geschichtsauffassung in der Kritik der Gegenwart, die mit naturgetreuer Sicherheit die Zukunft prophezeien zu können glaubt. Hierauf richten wir daher zuerst das Augenmerk. Nach dem Ergebnis der materialistischen Statik waren jene Gesetze, wenn auch unwahrscheinlicher geworden, so doch noch immer möglich. Jetzt erkennen wir ihren größten Mangel; sie sind für die Zukunft nicht, wie wir oben es allein prüften, induktiv erschlossen, sondern analytisch. Durch bloße Analyse des Begriffs der kapitalistischen Gesellschaft glaubt Marx die Gestaltung der neuen gewinnen zu können. So blieb er dem Programm, das

[1] Über ursprüngliches Baumwohnen vgl. Bücher, a. a. O. S. 6. Über das Verhältnis des Darwinismus zum Sozialismus Kap. XXII.

er in der Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie entwirft, treu; wie er dort als einen Vorzug der neuen Richtung preist, durch die Kritik der alten Welt die neue finden zu wollen, so trägt sein Hauptwerk, das »Kapital«, den Untertitel: »Kritik der politischen Ökonomie«. Durch die Kritik und damit durch die Negation des Bestehenden will Marx die Notwendigkeit des künftigen Kommunismus beweisen. Mit plastischer Deutlichkeit hat er die analytische Kausalbeziehung formuliert in dem Gleichnis, nach dem die neue Gesellschaftsordnung in der alten stecken soll wie das Kind im Mutterleib. Eine seltsame Ironie der Geschichte hat gewollt, daß auch heute noch die sozialdemokratische Partei, deren wissenschaftlicher Führer Engels Philosophie für »Blödsinn« erklärte, in ihrer Politik in dem Irrtum befangen geblieben ist, in dem alle dogmatischen Ansprüche der überlieferten Logik und Metaphysik sich ein Stelldichein geben; noch immer erwartet man durch bloße Negation, durch bloße Obstruktionspolitik ein Positives erreichen zu können[1].

Wir beleuchten den Einfluß der Kausalauffassung des näheren. Es erklärt sich so einmal, daß Marx die Gesellschaft auch dann als begriffliches Wesen fassen mußte, als er sie als das Produkt der abstrakten

---

[1] Der Leser wird verzeihen, wenn wir auch hier auf die Ähnlichkeit mit scheinbar ganz abliegenden Entwicklungen hinweisen. In die gleiche Wertschätzung des Negativen, wie Hegel und Marx sie haben, ist Schopenhauer in einem dunklen Satze am Ende der »Welt als Wille und Vorstellung« verfallen (Rekl. I, S. 527), in dem er andeutete, daß das ersehnte Nichts doch etwas Bestimmtes sein möchte. »Was nach gänzlicher Aufhebung des Willens übrigens bleibt, ist für alle die, welche noch des Willens voll sind, allerdings nichts«. Und vollends Richard Wagner, Schopenhauers größter Schüler: Um keinen anderen Punkt dreht sich die beständige Neigung seines Pessimismus, in einen wenigstens metaphysischen Optimismus umzuschlagen. Man denke vor allem an »Tristan und Isolde«. Daher die Lobpreisung der Nacht und die Todessehnsucht der Liebenden: »Unbewußt — höchste Lust«. »Nennen wir es Tod?«, schreibt Wagner über das Vorspiel, »oder ist es die nächtige Wunderwelt, aus der, wie die Sage uns meldet, ein Efeu und eine Rebe in inniger Umschlingung einst auf Tristans und Isoldes Grabe emporwuchsen?« Überall fehlt hier Marx zum Nachteil das bewußt Intuitive. Freilich wird man auch Wagner gegenüber von einer logischen Verlegenheit sprechen müssen. Auch der Positivismus resultiert aus der bloßen dialektischen Verneinung des theologischen und metaphysischen Zeitalters. Das Prinzip der Verneinung scheint demnach ein allgemeines Kulturprinzip zu sein: der Weite des spekulativen entspricht die Enge des empirischen Horizontes. Hier liegt auch die innerste Verwandtschaft des Marxismus mit dem gleichfalls wesentlich negativen Liberalismus.

Kategorien bestimmte. Unfähig, das Abstrakte mit Hegel konkret zu schauen, geriet so Marx in den bereits festgestellten Dualismus, der ihn verleitete, die Arbeit als Begriff den Erscheinungen gegenüberzustellen und doch zugleich der Vorstellungsweise, den »fixen Ideen« der Kapitalisten eine so große Gewalt zuzuschreiben. In Wahrheit gibt es in keinem Falle eine Wesenheit, die so abgrenzbar wirklich wäre wie der Umfang eines Begriffs. Wenn Engels meint, daß schon in der Wertform der Produkte alle Eigentümlichkeiten des Kapitalismus stecken, so erinnert ihre Entwicklung durchaus an eine spekulative Kreation. Ebenso wenig ist die Gesellschaft ein Begriffswesen. Sie ist vielmehr ein empirisch-realer Zusammenhang, in dem die Summe dessen, was an Denken, Fühlen und Wollen in dem einzelnen vorhanden ist, eine eigentümliche Qualität erhalten hat. Das gesellschaftliche Beisammen ist daher ebenso kontinuierlichen Veränderungen unterworfen wie das Seelenleben des Individuum. Die kapitalistische Gesellschaftsordnung ist kein Begriff, der plötzlich in sein Gegenteil umschlägt, sondern nur ein zusammenfassender Ausdruck für ungeheuer viele Elemente, mit deren partiellem Wandel sie — falls ein solcher Prozeß stattfindet — allmählich unrichtig wird. Von diesem Begriffsrealismus, der die Vorbedingung des analytischen Kausalzusammenhangs ist, sehen wir nunmehr ab und betrachten das Band, durch das die kapitalistische Ursache auf die kommunistische Wirkung schließen läßt.

Diese Verknüpfung geschieht durch die Dialektik, die wir in der Gegensatzentwicklung und in einer doppelten Ausprägung der Widerspruchsentwicklung vorfanden. Von ihnen gehört die erste Sozialtheorie auch ihrem Inhalte nach in dieses Kapitel, da sie in der dialektischen Form der ökonomischen Theorie des Mehrwerts direkt widerspricht und unmittelbar sachlich mit der Verelendungstheorie zusammenfällt. Die Konzeption des Satzes, daß der Fortschritt und Reichtum einer Klasse notwendig einen Rückschritt und Armut für die andere Klasse bedeutet, verriet uns, wie oben festgestellt, einmal die agitatorische praktische Seite des Marxismus, dann aber auch, was wir oben nur andeuteten, eine spezielle Kausaltheorie. Da ist es nun höchst interessant, daß Marx uns die Mühe einer Kritik abgenommen hat. Denn in der Schrift gegen Stirner kritisiert er dessen dialektische Auflösung alles Nicht-Ich, wie besser es weder bisher gemacht worden ist noch gemacht werden kann. Es ist psychologisch fast merkwürdig, in welch hohem Grade Marx über den Unterschied zu Stirner das Gemeinsame übersieht und sich seine Selbstverurteilung verbirgt. Die Gleichungen des Ich-Philosophen werden unter die Lupe der Logik genommen:

»Ich bin nicht das Volk.
Das Volk = Nicht-Ich
Ich = das Nicht-Volk.

Ich bin also die Negation des Volkes, das Volk ist in mir aufgelöst ... Die ganze Kunst besteht also erstens darin, daß die Negation, die im Anfang zur Kopula gehörte, erst zum Subjekt und dann zum Prädikat geschlagen wird; zweitens, daß die Negation, das Nicht, je nachdem es konveniert, als Ausdruck von Verschiedenheit, Unterschied, Gegensatz, direkte Auflösung gefaßt wird«[1]. Was tut aber Marx anders, als daß er an Stelle des Ich's das Proletariat, an Stelle des Volkes die Bourgeois-Gesellschaft einführt? Setzen wir diese Glieder oben ein, so wird gleichfalls ein zuerst unbestimmter Satz zu einem kontradiktorischen Gegensatz gemacht.

Das Proletariat ist nicht die Bourgeoisie.
Die Bourgeoisie = Nicht-Proletariat
Das Proletariat = die Nicht-Bourgeoisie.

Das Proletariat ist also die Negation der Bourgeois-Gesellschaft, sie ist in dem Proletariat aufgelöst. Wörtlich sagt Marx so in der Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, also am Ausgangspunkt der Verelendungstheorie: «Diese Auflösung der Gesellschaft als ein besonderer Stand ist das Proletariat.« Aber auch eine Parallele zu der späteren speziell ökonomischen Wendung der Gegensatzentwicklung findet sich. Denn unmittelbar darauf prüft Marx folgende Gleichungen:

»Volksreichtum = Nicht-Mein Reichtum
Volksreichtum = Mein Nicht-Reichtum
Volksreichtum = Meine Armut.

(Umkehrung: Meine Armut ist der Reichtum des Volkes)«. Wir setzen wie eben ein:

Der Reichtum der Bourgeoisie ist nicht der Reichtum des Proletariats = der Nicht-Reichtum = die Armut des Proletariats. Das Geheimnis der Verelendungstheorie besteht also einfach darin, daß nicht einmal konträre Gegensätze, sondern reale Verschiedenheiten durch den Wechsel der verneinenden Bedeutung zuletzt zum Range einer ausschließlichen feindlichen Beziehung erhoben werden. Jetzt folgt ohne weiteres die berühmte zitierte Stelle aus Kap. I S. 729, wo Marx behauptet, daß je größer der Reichtum auf der einen Seite, je größer die Kapitalakkumulation, desto größer das Elend auf dem Gegenpol. Allerdings spricht Marx nicht, — wie wir feststellen, wahrscheinlich, weil er den Widerspruch zur Mehrwerttheorie merkte, — von zunehmender Armut: um so erstaunlicher, daß er an der Gegensatzentwicklung festhält.

[1] »Der heilige Max«, Dokumente des Sozialismus IV, S. 318.

Das sachlich Unzutreffende bietet eine um so auffälligere historische Parallele. Es scheint das Schicksal jeder beginnenden Wissenschaft zu sein, aus Mangel an Tatsachenkenntnis in Begriffsanalyse zu verfallen. Die merkantilistische Handelspolitik beruhte bekanntlich auf dem Gedanken, daß notwendig ein Land nur in dem Maße reicher werden könne, als ein anderes ärmer. Was anders ist die Marxsche Lehre als eine Übertragung dieser Grundüberzeugung von der Disharmonie der internationalen Interessen in das innerstaatliche Leben! Hier wie dort glaubt der Begriffsphilosoph, daß in der Wirkung nur so viel Realität enthalten sein kann, als in der Ursache verloren geht[1]. Er beweist deshalb einen sehr tiefen Zusammenhang, obwohl er, so viel ich sehe, bisher noch nicht bemerkt worden ist, daß der erste, der mit der Kontrasttheorie der Völkerentwicklung brach, David Hume, zugleich der erste ist, der lehrte: Es gibt kein Band, das Ursache und Wirkung verknüpft. Dem Marxismus tut ein zweiter Hume not, um nachzuweisen, daß keineswegs deswegen, weil es einer Klasse besser ergeht, es einer anderen schlechter ergehen muß, daß vielmehr beide zugleich reicher werden können, also auch in der sozialen Harmonie aufeinander angewiesen sind. Auch die Klassen haben durchaus nicht und nicht einmal überwiegend entgegengesetzte Interessen.

So ist die Verelendungstheorie die erste Ausprägung der analytischen Kausalbeziehung: Aus der dialektischen Methode wächst die Theorie heraus von der absoluten Disharmonie der Klassen. So fest war Marx von ihrer Denknotwendigkeit überzeugt, daß erst später der wachsenden Negation die Assoziation und Organisation an die Seite gestellt wurde, die nun bis zur Vollendung des Gegensatzes zur Ohnmacht verurteilt werden mußten. Anders steht es mit der Widerspruchsentwicklung. Wir prüfen hier nicht, wie eben, die inhaltliche Bewegung selbst, sondern nehmen einmal als gegeben an, daß die behaupteten Widersprüche bestehen. Sie sollen das Band sein, mittelst dessen durch rationalistische Zergliederung des Kapitalismus die Notwendigkeit des Zukunftsstaates erschlossen wird. Folgt dies wirklich aus den Prämissen? Marx erhält hier einen Schein des Rechts dadurch, daß in der Tat Privat- und Gemeinwirtschaft kontradiktorische Gegensätze sind. Trotzdem ist aber

[1] Mit Recht charakterisiert Dietzel die merkantilistische Handelspolitik durch das Wort Bacos: »Quicquid alicubi adicitur, alibi detrahitur« (Volkswirtschaft und Weltwirtschaft S. 66). Vgl. Comte, der a. a. O. IV, S. 220 tadelt »le funeste et immoral préjugé que, soit entre individus soit entre peuples, répresentait l'amélioration de la condition matérielle des uns comme ne pouvant résulter que d'une détérioration correspondante chez les autres ... en supposant nécessairement constante la masse totale de nos richesses«.

auch hier selbst unter der später zu prüfenden Voraussetzung, daß der Kapitalismus infolge seiner inneren Widersprüche auf die Dauer nicht haltbar ist, die Folgerung des Marxismus eine unzulässige petitio principii. Denn es könnte erstens die speziell kapitalistische Organisation der Privatwirtschaft anderen Formen weichen. Und daß dies nicht möglich ist, müßte erst bewiesen werden. Wie willkürlich diese Meinung ist, allein durch einen Kommunismus könnten die Widersprüche der gegenwärtigen Gesellschaftsordnung beseitigt werden, erhellt daraus, daß ebenso ein Untergang der feudalen Eigentumsordnung dieselbe Prophezeiung gerechtfertigt hätte. Das Leben erzeugt so unendlich viele Nuancen, daß niemals apriori eine ganz heterogene Organisation mit Naturnotwendigkeit gesichert werden kann. Marx hat hier selbst seine Blöße zugestanden. Als das letzte Glied in der evolutionistischen Entwicklungsreihe erscheinen bei ihm die Produktivgenossenschaften der Arbeiter, in denen, wie er selbst sagt, der Gegensatz bereits »positiv« aufgehoben ist. Der Konflikt zwischen Lohnarbeit und Kapital ist also geschwunden; es bleibt unerfindlich, weshalb ein abermaliger Fortgang bis zum Kommunismus stattfinden soll. Wir betonten bereits, daß, wenn Marx hier von einem »prima facie sich selbst aufhebenden Widerspruch« spricht, dies nur seinem Rechtsformalismus geschuldet ist, der in der Mischung privat- und gemeinwirtschaftlicher Formen ein Verderbnis sieht an Stelle einer heilsamen Reorganisation. Der namentlich von Engels betonte Ausgangspunkt: Widerspruch zwischen privater Aneignung und gesellschaftlicher Arbeit hätte aber doch in dem Falle, daß die Arbeiter Kapitalisten werden, aufgehört. In der Tat ist, wie später zu zeigen sein wird, diejenige Organisation des Wirtschaftslebens, die Marx kritisierte: das Zeitalter der absoluten freien Konkurrenz, in dem die Maschine eingeführt wurde und weder Arbeiter- noch Unternehmerverbände existierten, entschwunden, ohne daß freilich der Kommunismus eingeführt worden wäre.

Die dialektische Methode kann also nur beweisen, indem ihr Ergebnis bereits antizipiert worden ist und nun Kapitalismus und Sozialismus zu angeblich kontradiktorischen Gegensätzen erhoben werden. Nach einer ferneren Richtung verrät sich dieser zirkelhafte Charakter. Wahrscheinlicher als der Zukunftsstaat, ebenso statthaft als der Ersatz durch eine andere Privatwirtschaft ist eine dritte Möglichkeit, der Untergang der Gesellschaft überhaupt. Was rechtfertigt den Optimismus von Marx und Engels, daß in einem künftigen Reiche der Freiheit eine Negation der Negation, eine Synthese notwendig wird und nicht das leere Chaos des Nichts, in dem Wirtschaft und Kultur im ganzen zugrunde gehen? Um so näher liegt ein solcher Pessimismus, da die Widersprüche, mit

denen der Kapitalismus behaftet sein soll, letzthin ethische waren. Selbst Marx hat schließlich nolens volens zugegeben, daß er nicht sowohl unlogisch als unsittlich ist. Vom naturwissenschaftlichen Standpunkt leuchtet offenbar eher die Möglichkeit ein, daß in solchem Falle die egoistischen Kapitalisten und das ausgebeutete Volk dem allgemeinen Verfall preisgegeben werden. Ja, Engels hat eine solche Entwicklung direkt zugegeben, indem er die antike Welt an der Dialektik der nicht mehr und der noch nicht möglichen Arbeit untergehen läßt. Wenn hier die Synthese ausblieb, die historische Induktion also nicht einmal verbürgt war, warum sollte für die Zukunft nicht ebenso gut die Negation des Widerspruchs ausbleiben? Warum nicht die »Strafe des Untergangs«, bei der nach Engels das Proletariat sich befreien muß[1]?

Nur ein Einwand steht diesem Argument entgegen: die Berufung auf die Logik der Geschichte. In einer immanenten Teleologie fanden wir den Fortschrittsglauben zwar nicht ausgesprochen, aber allein gerechtfertigt. Nehmen wir das Resultat von Kapitel XIV und XV hinzu, so ergibt sich: die Entwicklung der Gesellschaft durch logische und zuletzt ethische Widersprüche, wie sie Marx von Hegel und Proudhon gewinnt, ist nichts anderes als die Verwirklichung der Gerechtigkeit. So zeigt sich aufs deutlichste der Einfluß, den Proudhon auf Marx ausgeübt hat. Denn er trat im Namen der Gerechtigkeit auf und glaubte doch an eine logische Notwendigkeit seines Ideals. Marx beseitigte diesen Dualismus, indem er an seine Stelle eine naturwissenschaftlich-logische Reihe setzt, die doch das organische Band der Hegelschen Metaphysik, der Proudhonschen Ökonomik nicht entbehren kann[2]. Denn

[1] Fast ist es, als ob Proudhon das Geheimnis der Marxschen Dialektik im Voraus durchschaut hätte. Denn er schreibt in der »Philosophie de la misère«: In der Mathematik gilt es als Regel, daß ein Satz, dessen Gegenteil als falsch erwiesen ist, richtig ist und umgekehrt. Es ist dies sogar das Hauptmittel des mathematischen Beweises. In der Sozialökonomie kann dies Verfahren nicht mehr gelten. So werden wir z. B. sehen, daß wenn das Eigentum durch seine Folgen als falsch erwiesen ist, darum die entgegengesetzte Formel, die Gemeinschaft noch durchaus nicht wahr ist« (a. a. O. I, S. 89). Freilich macht sich Proudhon des gleichen Fehlers schuldig, wenn er die logisch-historische Notwendigkeit seines Anarchismus als eine Synthese aus Privateigentum und Kommunismus behauptet. Der Unterschied zu dem deutschen Sozialismus von Grün liegt darin, daß er bei dem ursprünglichen Ausgangspunkt, den auch Marx eine Zeitlang teilte, der Verwirklichung der Religion im Sinne Feuerbachs, stehen geblieben ist; durch die kritisch-organische Anknüpfung fühlt sich bereits Grün dem französischen Sozialismus gegenüber überlegen. Vgl. besonders die interessante Unterhaltung mit Cabet, a. a. O. S. 380 ff., ferner S. 353.

[2] Wir sahen, wie auch Proudhon später die Gesetze der Welt mit denen

was anders heißt es, wenn nicht nur die Produktivkraft unaufhörlich steigt, sondern ihr auch das Produktionsverhältnis stets angepaßt wird? Die mittelalterliche Identität zwischen Eigentum und Arbeit ist gewichen; die Gesetze des Warenaustausches sind in die kapitalistischen Gesetze der Aneignung unbezahlter Mehrarbeit umgeschlagen. Der Zustand ist also ungerecht geworden und wird deshalb beseitigt werden. Dies ist das Geheimnis der Marxschen Ökonomie, das nur mühsam dadurch verborgen wird, daß die Kausalkette als naturnotwendig behauptet wird. Und man sieht leicht, daß dieser Glaube an die Immanenz eines normativen, sei es eines logischen oder eines sittlichen Prinzips im materialistischen System ein logisch und sachlich ungerechtfertigter Wahn ist. Welch dilettantischer Optimismus steckt doch darin, wenn von der veralteten Produktionsweise in immer wiederholter Wendung gesagt wird: »Sie mußte gesprengt werden, sie wurde gesprengt«. Das Müssen im ersten Satzteil ist ein rein teleologisches im Sinne eines Fortschritts der sozialen Verhältnisse, während es im zweiten Satzteil in ein kausales verwandelt ist.

So kann die dialektische Methode der Teleologie nicht entraten. Der Satz, daß der Inhalt des historischen Geschehens logisch verlaufe, kann nichts anders bedeuten, als daß eine substantielle Vernunft in ihm wirksam ist. Was von Hegels Voraussetzungen konsequent war, läßt im Marxismus eine Lücke, die nicht auszufüllen ist[1].

---

der Gerechtigkeit identifiziert hat (vgl. S. 85 Anm. 1), ferner, wie Marx ursprünglich das organische Band der Philosophie und Religion verwirklichen will (vgl. Kap. XV, Schluß).

[1] Das Gleiche gilt übrigens für die naturalistischen Soziologen Frankreichs, besonders auch für Comte. Man sieht also, wie es mit dem Anspruch bestellt, den noch jüngst Sombart für Marx vindiziert hat. »Zunächst holte er die Nationalökonomie aus den nebelhaften Regionen der Teleologie, in die sie sich verstiegen hatte, herunter und stellte sie auf den sicheren Boden einer durchgängig kausalen von allem ethischen oder utilitarischen Beiwerk freien Betrachtungsweise«. Ausdrücklich preist Sombart die Identität der genetischen und systematischen Erkenntnis. Denn er fährt fort: »Dann aber zeigte er (Marx) uns, wie man die Einsicht in den historischen Charakter des Wirtschaftslebens, also seine stete Wandelbarkeit im Ablaufe der Geschichte vereinigen kann mit einer systematischen Erfassung der ökonomischen Vorgänge. Er vereinigte die Errungenschaften der klassischen Nationalökonomie mit den Ergebnissen der historischen Schule, indem er den Begriff des Wirtschaftssystems (wenn auch nicht mit klaren Worten) schuf und ihn zum Objekt der nationalökonomischen Wissenschaft machte«. (Brauns Archiv XXVI, S. 445). Sombarts eigener Standpunkt verrät gleichfalls die ungerechtfertigte Meinung, daß die historische Abfolge zugleich eine systematische sei. Hierdurch will er sich von der historischen Schule unterscheiden. »Ich glaube doch, daß mein aufrichtig von mir bewunderter und verehrter Lehrer Schmoller, wie er selbst

Die Konsequenzen, die Marx aus seinem immanenten Optimismus zog, sind so ungeheuerlich, daß es fast erstaunlich ist, mit welcher Deutlichkeit sie rückwärts die Verkehrtheit der Prämissen beleuchten. Daß Revolutionen nicht gemacht werden können, ist eine willkürliche Übertreibung des evolutionistischen Prinzips. Es hängt nicht von der Entwicklung der Produktivkräfte, sondern von der Reife der Menschen ab, ob sie einen Putsch riskieren oder die Gestaltung der inneren Bedingungen abwarten. Die eigene Taktik, die man durch das Scheitern der 48er Revolution zurückerobert hat, wird nun in den allgemeinen Satz verwandelt, als ob überhaupt eine Revolution nur stattfände, wenn ihre Zeit gekommen ist. Hiernach dürfte es also nur siegreiche Revolutionen geben und, wie sich analog beweisen ließe, nur siegreiche partielle Emeuten: die Strikes. Jeder Blick auf die Tatsachen der Vergangenheit und Gegenwart zeigt die Unrichtigkeit solcher Annahmen. Nur so viel läßt sich sagen, daß in der Regel Revolutionen nur Erfolg haben, wenn sie einem elementaren Lebensbedürfnis von historischem Wert entsprechen. Noch ungeheuerlicher ist aber die Behauptung von Marx, die gleichfalls von seinen Voraussetzungen aus konsequent war, daß die Menschen sich immer nur Aufgaben stellen, die sie lösen können. Hier widersprach Marx einmal seiner eigenen, an anderer Stelle begründeten, sehr viel richtigeren Meinung, daß die Erkenntnis erst von der höheren Warte einer späteren Zeit möglich sei. In der Tat ist — darin hat die von Hegel stammende Behauptung ganz recht — die sachliche Tragweite eines Systems erst dann voll zu würdigen, wenn sie den Augen der Zeitgenossen entrückt ist und objektiv geworden ist. Um so grotesker wird Marx' entgegengesetzte Behauptung, die er zur Rechtfertigung seiner prophetischen Mission braucht und auch sachlich aus dem Empirismus der widerspruchsvoll gewordenen materiellen Lebensbedingungen ableiten darf. Wäre aber seine Meinung gültig, hatte dann nicht jeder beliebige Phantast ebenso Recht wie Marx? Die viel verspotteten »Utopisten«

---

einmal inbezug auf Menger und seine Schule ausgedrückt hat, mich ohne weiteres zum Tempel herauswerfen würde, wenn ich meine Forschungsweise als ‚historische Methode' in seinem Sinne ausgeben wollte. Was mich von ihm und den Seinen trennt, ist das Konstruktive in der Anordnung des Stoffes, ist das radikale Postulat einheitlicher Erklärung aus letzten Ursachen, ist der Aufbau aller historischen Erscheinungen zu einem sozialen System, kurz ist das, was ich als das spezifisch Theoretische bezeichne. Ich könnte auch sagen: ist Karl Marx«. (Der moderne Kapitalismus I, XXIV.) Marx' Amoralismus ist dem Nietzsches verwandt, der gleichfalls in dem Ausleben des natürlichen Trieblebens das Ideal des Übermenschen, in dem Sein das Sein-Sollende gesichert glaubt. Bei beiden ist das »Jenseits von Gut und Böse« eine Selbsttäuschung.

stellten sich doch auch Aufgaben; ihre Zukunftsideale müßten nach der selbstaufhebenden Konsequenz des Gedankens ebenso gut möglich sein als der Zukunftsstaat des Marxismus.

Die Identität des Kausalen und Teleologischen ist ebenso unzuläßig wie die im vorigen Kapitel kritisierte Identität des Genetischen und Systematischen. Das sachlich Unzuläßige bietet auch hier Raum zur Vervollständigung des historischen Bildes. Die Marxsche Methode trägt deutlich das Antlitz des Hegelschen Satzes, daß nicht nur alles Wirkliche vernünftig ist, sondern auch alles Vernünftige wirklich wird. So darf Marx mit dem gleichen Recht als Vertreter der exakten und der historischen Schule angesehen werden. Zu der ersten Richtung gehört er, indem er im Anschluß an Ricardo theoretisch vorgeht. Zu der zweiten Schule kann er mit noch größerem Anspruch gerechnet werden; denn einmal setzt er die Isoliermethode absolut und glaubt so das Ganze der Tatsachen, ein historisches Gemälde also, erreicht zu haben. Ferner aber — und dies ist jetzt die Hauptsache — verrät er die gemeinsame Basis durch seine Ineinssetzung des Kausalen und Teleologischen. Es läßt sich leicht zeigen, daß die erste historische Schule der Nationalökonomie, die echte Tochter der deutschen Metaphysik, von keinem anderen Gedanken ausging. Und noch in jüngerer Zeit hat, während die zweite historische Schule unter Schmoller das einigende Band in der Fülle der Einzelheiten mehr oder weniger verlor, Eisenhart in seiner Geschichte der Nationalökonomie im Anschluß an Roscher den Standpunkt ausdrücklich formuliert. »Wohl aber hat sie (die teleologische Auffassung) die wirkenden Ursachen im Dienste der Zweckgedanken vorzustellen, welche sich dieselben in ihrer Sobeschaffenheit zum Organe bilden und darin den Stoff ihrer Verwirklichung und ihr Leben haben ... Was der kausalen Methode als die bloße Wirkung zu ermittelnder Ursachen erschien, wie der sogenannte Nationalreichtum, das ergibt sich der teleologischen respektive physiologischen vielmehr als der bewegende Zweck, um dessen Willen Nationalökonomie überhaupt da ist und jemals da war . . . Er selber, der gesellschaftliche Zweck der Volkswirtschaft bleibt die Endursache, um welche sich die ganze Bewegung der wirkenden zu drehen und in festen geordneten Bahnen zu halten hat« [1]. Was Marx von solcher Denkweise unterscheidet, ist nicht der prinzipielle Standpunkt, sondern allein die Beurteilung der gegenwärtigen Tatsachen, die Marx nicht mehr als vernünftig anerkennen will, während jene Historiker entweder an der Gegenwart festhalten oder sie vernachlässigen. Denn

[1] Eisenhart, Geschichte der Nationalökonomie, 2. Aufl. 1891, S. 241, 243.

vergeblich hatte er, wie er als Student schreibt, in der Wirklichkeit die Idee gesucht.

Der idealistische Metaphysiker trägt mit dem Gedanken der immanenten Teleologie den Glauben in die Wissenschaft, der materialistische den Aberglauben. Als sachliches Resultat ergibt sich demnach als methodologisches Prinzip scharfe Trennung der naturwissenschaftlich-kausalen von der teleologischen Betrachtungsweise. Wir verfolgen dies nach zwei Richtungen.

Das erste Ergebnis trifft die Methodenlehre der Nationalökonomie. Der exakten Volkswirtschaftstheorie, der Lehre von den ökonomisch-isolierten Teilinhalten der Wirklichkeit tritt als qualitativ verschieden die Volkswirtschaftspolitik als angewandte Ethik gegenüber. Auf den hiermit angedeuteten Streit der klassischen und historischen Schule kann hier nicht näher eingegangen werden.

Als zweites ergibt sich eine teleologische Methode insofern, als kausal überhaupt nicht verstanden werden kann, inwiefern ein Widerspruch, wie ihn Marx behauptet, eingetreten oder gelöst ist. Denn es handelt sich stets um das soziale Verhältnis der Produktions- zu den Verteilungsverhältnissen, nicht aber um einen technischen Grad des Widerspruchs. Stammler hat die Alleinherrschaft der kausalen Methode mit Recht bekämpft, aber er stellt nur ein soziales Ideal auf, unter dessen Voraussetzung Bestrebungen zur Abänderung der Rechtsordnung begriffen werden können[1]. Dagegen ist ihm zufolge seiner früher gerügten technischen Auslegung der materialistischen Geschichtsauffassung entgangen, daß ein Konflikt zwischen Recht und Wirtschaft selbst — nicht also bloß die Lösung — nur teleologischer Art sein kann. Ausdrücklich rechnet Stammler den inneren Widerspruch »zur Erwägung und Darstellung von Bewegungen innerhalb einer bestimmten Rechtsordnung und auf Grund dieser«. »Ein sozialer Konflikt als innerer Widerspruch in einem menschlichen Gemeinwesen ist ein Gegensatz zwischen neuer Sozialwirtschaft und alter Rechtsordnung. Er wird bestimmt und gerichtet nach dem obersten Zwecke des Rechts; gemäß der materialistischen Geschichtsauffassung nach dem Umstande, ob das Recht die gesellschaftliche Produktion hemmt, anstatt sie zu fördern«[2].

Unberührt bleibt natürlich, daß die Geschehensreihen selbst restlos determiniert sind. Verallgemeinern wir aber den eben gefundenen Gedanken durch genaue Betrachtung des geschichtlichen Inhalts zu seinen

[1] Auf die Berechtigung seines Ideals und die daraus gezogenen Konsequenzen, ob der Sozialismus ethische Notwendigkeit ist, vgl. Kap. XXII.

[2] Stammler, a. a. O. S. 407, 401.

Konsequenzen, so erhalten wir, wie wir kurz skizzieren müssen, folgendes Resultat. Der Stoff der historischen Wirklichkeit ist überhaupt nicht natürlich-kausal verständlich, sondern kann nur als Kultur oder Wertgemeinschaft begriffen werden. Was die Geschichte zum Gegenstand nimmt, ist ein Inbegriff teleologischer Beziehungen. Hier ist der Punkt, an dem die im vorigen Kapitel bereits erwähnte Kritik einsetzt, die Rickert und Windelband an der Alleinherrschaft der kausalen Methode geübt haben. Rickert sagt mit Recht: »Die leitenden Gesichtspunkte jeder historischen Darstellung müssen Werte von normativ allgemeiner Geltung sein, und diese entstehen nur innerhalb einer historischen Entwicklung. Der Stoff, der mit Rücksicht auf diese Werte historisch wesentlich sein soll, muß als historisches Zentrum die Entwicklung menschlichen Kulturlebens enthalten, auf welches seine anderen Teile bezogen werden können«. Aber gegen Rickert muß daran festgehalten werden, daß die Geschichte als der Werdeprozeß der Werte ihre genetische Erklärung, ihre Kausalität darzustellen hat. Ob und inwieweit der geschlossene Kausalzusammenhang der Geschichte sich aber zu Gesetzen erweitern läßt, dies ist nach den Ausführungen von Kap. XVIII, § 3 eine Frage der historischen Tatsächlichkeit. Wenn Rickert meint: »Es gibt nämlich wohl einen Weg von der empirischen Wirklichkeit zur Atomwelt, aber es kann keinen geben, der von ihr wieder zu der empirischen Wirklichkeit zurückkehrt«[1]; — so wird hier vergessen, daß ja gerade von dem Besonderen, den Elementen aus der Aufbau der Gesetze von statten gehen muß. Gibt es also Gesetze, die freilich nur sehr ersatzweise empirische Regelmäßigkeiten[2] sein dürfen, keinesfalls aber psychologische den Inhalt des Geschehens auslassende Schemata[3], so muß das Besondere in dem Allgemeinen wie die Art in der Gattung enthalten sein. Freilich bezeichneten wir es bereits als willkürlichen Wahn, alles Wirkliche und vor allem das historisch Wesentliche der Kulturbeziehungen einem Gesetz subsumieren zu können; es folgt dies besonders aus der Ablehnung des begriffsrealistischen Gedankens, daß das Individuum nur Organ des Allgemeinen sei. Dies war die Meinung Hegels, über den Rickert urteilt: »Hätte er jemals mit dem

---

[1] Rickert, a. a. O. S. 580, 509.

[2] Solcher Art sind Breysigs »Gesetze«. Vgl. besonders: »Der Stufenbau und die Gesetze der Weltgeschichte«. Die letzte Kausalanalyse fehlt hier und es kann deshalb von einem eigentlichen »Gesetz« nicht gesprochen werden.

[3] Hierher gehört Lamprechts nichtssagendes »Gesetz von der zunehmenden Intensität des Psychischen«.

Gedanken ernst gemacht, daß alles Wirkliche vernünftig ist, dann hätte er keine Geschichtsphilosophie schreiben können«[1]. Der Einwurf ist insofern nicht richtig, als ja die metaphysische Notwendigkeit der Idee alles Wirkliche unter dem einheitlichen Prinzip des »Volksgeistes« unter sich begreift. Aber offenbar darf der Empiriker nicht an die Konkurrenz des begrifflich Allgemeinen und des Wertvollen, das wir im Unterschiede zu ihm das Bedeutungsallgemeine nennen wollen, glauben[2]. Alsdann ist es Aufgabe des Historikers, das »Individuendum«, wie Rickert sagt[3], aus seinen eigenen Bedingungen kausal zu erklären[4].

---

[1] Rickert, a. a. O. S. 651.

[2] Vgl. Windelband in dem zitierten Aufsatz: »Das Einzelne bleibt ein Objekt müssiger Kuriosität, wenn es kein Baustein in einem allgemeinen Gefüge zu werden vermag« (Präludien S. 372).

[3] Vgl. Rickert, besonders S. 371 ff.

[4] Die Kausalgleichung, die wir früher behaupteten (S. 453), und die selbstverständlich etwas ganz anderes ist als die analytische Kausaltheorie, muß also gegen die dort zitierte Meinung Rickerts aufrecht erhalten werden; die adäquate Kausalität liegt hier nur in dem »Individuendum« selbst. Vor allem muß man sich hüten, nur wegen der logischen Möglichkeit von nicht unter ein Gesetz fallender Kausalzusammenhänge die Gesetzmäßigkeit des historischen Materialismus ohne weiteres abzutun, während doch das Problem des Geltungsbereiches nach dem Sachgehalt selbst untersucht werden muß, wie unsere Kritik zu tun bemüht ist. Diesen Fehler begeht der sich an Rickert anschließende Schulze-Gävernitz in seiner Freiburger Rektoratsrede (1908): »Marx oder Kant«. Die Verwirrung wird dadurch noch größer, daß Sch.-G. die Irrationalität des Besondern und die Konkretheit des Kausalzusammenhanges nur deswegen zu behaupten geneigt ist, weil: »Was unter Gesetze fällt, kann aus Gesetzen nicht abgeleitet werden« (a. a. O. S. 55). Alsdann verhielte sich aber gerade, wie es der Ansicht von Hegel und Marx entspricht, uns aber willkürlich erscheint, das Individuelle zum Allgemeinen wie die Art zur Gattung, und das allgemeine Gefüge, das Windelband verlangt, wäre dann ja ein Gesetz; Sch.-G. würde sich dann von jenen Denkern nur durch die Erkenntnis des geschichtlichen Stoffes als eines Wertvollen unterscheiden. Andererseits ist aber in der Definition der Geschichte »als eines einmaligen Kulturwerte verwirklichenden Wertverlaufs« (a. a. O. S. 57) jeder Gedanke an einen mit ihm zusammenfallenden allgemeingültigen Kausalzusammenhang mit Recht fallen gelassen. Auf einem ganz anderen Blatt steht natürlich die Frage, ob eine Darstellung, die absichtlich auf zureichende Kausalanalyse verzichtet, Wissenschaft genannt werden darf. Dieses Problem ist eine terminologische Zweckmäßigkeitsfrage, die dann zu bejahen ist, wenn eine solche Darstellung einen besonders bedeutenden und komplizierten Gegenstand behandelt oder systematischen Zwecken dient. Wiederum etwas ganz anderes ist Simmels »Gültigkeit, die den Wert der Allgemeinheit hat, ohne doch begriffliche Allgemeinheit zu sein«. »Diese Kategorie des objektiven, aber nur durch subjektives Nachfühlen konstruierbaren Zusammenhangs subjektiv persönlicher Seelenelemente steht wie über dem Gesetz des Allgemeinen und Individuellen, so auch über dem von Ursache und Grund (a. a. O. S. 40, 37). Gemeint ist das historische Verständnis, das als Kategorie des Erkennens der Geschichte vorangeht.

Der doppelte Sinn der von der individualisierenden und generalisierenden Geschichtswissenschaft gemeinsam formulierten Forderung, alle Geschichte müsse Kulturgeschichte werden, der naturalistische wertfreie und der teleologische die Kausalität außer acht lassende Sinn muß, weil jeder Gesichtspunkt einseitig falsch ist, vereinigt werden: Neben den Kausalwissenschaften der bloß natürlichen Wirklichkeit und den ihnen konträren systematischen Wertwissenschaften steht als Drittes die Geschichte; sie ist die Kausalwissenschaft der Kultur als Wertgemeinschaft[1].

Wir kehren zur Kritik des Marxismus zurück. Es ist häufig als wesentliche Aufgabe der Gegenwart formuliert worden, den Gedankenschatz der nachkantischen Metaphysik frei von ihrem spekulativ-dogmatischen Gewande zu erneuern. Das unzweifelhafte Verdienst muß Marx und Engels zuerkannt werden, daß sie es waren, die ihre Grundprinzipien aus dem Zusammenbruche der Hegelschen Schule retteten und so die Überlieferung kontinuierlich erhielten. Die Koordination von Natur und Geschichte, die heute Rickert ausspricht, hat ebenso Engels betont, indem er lehrt, daß auch die Natur ihre Geschichte in der Zeit habe. Hegels Idealismus und Marx' Materialismus begegnen sich hier, während Rickerts Erkenntnistheorie an Stelle des sachlichen Unterschiedes beider Reiche einen nun selbst wieder zu Unrecht erstarrten Gegensatz der Betrachtungsweise setzt. Aufs deutlichste zeigt aber das System des

[1] Mitunter begegnen sich die Anschauungen wohl, wenn von dem Begriff des »Typischen« ausgegangen wird. So meint Toennies gegen Rickert: »Alle reinen Wissenschaften handeln unmittelbar nur von Typen und typischen Fällen« (Zur Theorie der Geschichte, Arch f. system. Phil. VIII, S. 10). Freilich können hier die Anhänger des Individualismus leicht entgegnen, mit dem »Typus« könne nicht oder wenigstens nicht allein das Durchschnittsverhalten gemeint sein, sondern das Charakteristische, eben der von ihnen behauptete Inbegriff der leitenden Kulturwerte. Es ist nun freilich auffallend, daß diese nur bei einzelnen Individuen in ihrer höchsten Blüte vorhanden sind, während in der Naturgeschichte das für uns Wertvolle regelmäßig, wenn auch nicht immer, mit dem begrifflich Allgemeinen zusammenfällt. Die Kardinalfrage lautet hier: Macht die Zeit das Individuum oder das Individuum die Zeit? Entsprechend früheren Ausführungen bin ich der Ansicht, daß die Wahrheit in der Mitte liegt und infolge der logischen Möglichkeit, aber tatsächlichen Beschränkung des Zeitlosen eine Wechselwirkung eintritt. Jedenfalls ist es ganz verkehrt, wenn Rickert neben die Wertbetrachtung als eigentliche Geschichtswissenschaft die Kausalanalyse des historischen Stoffes einer völlig getrennten Wissenschaft zuweisen will: der Soziologie. Es widerspricht dies zudem seinem Begriff des »relativ Historischen«. Man darf aus der oben (S. 449) selbst akzeptierten Einteilung der Wissenschaften vom Standpunkte der Betrachtung aus nicht ein neues Dogma machen und das einheitliche Objekt zerreißen. Die Aufgabe der Soziologie sehe ich — besonders mit Simmel (Soziologie S. 4 ff.) — in der Lehre von den Formen der Vergesellschaftung.

Marxismus infolge der materialistischen Wendung alle die Schwächen, die sich in der ihm doch notwendigen immanenten Teleologie zusammenfassen und nicht nur vom materialistischen, sondern jedem empirischen Standpunkt abzulehnen sind. Marx kam nicht los von der Meinung Hegels, daß die Vernunft Alleinherrschaft in der Geschichte habe, daß also die Wertgesichtspunkte mit der Wirklichkeit und Gesetzmäßigkeit überhaupt zusammenfallen. Indem er zudem diesen Sachverhalt sich selbst verbirgt, ist sein ganzer Materialismus, die angeblich naturwissenschaftliche Methode eine grobe Selbsttäuschung, an deren Stelle ein offener Idealismus zu setzen ist. Der schon in Kap. XVIII anerkannte allgemeingültige Wert, der sich in dem Kulturleben offenbart, setzt ein überempirisches transzendentales Sollen voraus und die Auswahl des Besonderen als des Historisch-Wesentlichen zudem, sofern nicht die Kausalwirkung genügt, ein letztes sittliches Endziel der Menschheit[1].

Ist nun die dialektische Methode, wie es nach dem Bisherigen scheinen könnte, überhaupt wertlos? Ist die materialistische Dialektik, wie Masaryk meint, »bloßer Hokus-pokus«?[2]

---

[1] In dem ersten Punkte stimme ich mit Rickert überein. Dagegen ist es m. E. ein Irrtum, wenn er die Auswahl des Besonderen ohne Wertbeurteilung für möglich hält. Hierin liegt ein Nachklang der immanenten Teleologie der idealistischen Metaphysiker, da alsdann zum alleinigen Kriterium des Bedeutenden sein Erfolg, seine Kausalität gemacht werden kann. Es steckt hierin sogar eine unmittelbare Verwandtschaft zu der Immanenz des nur anders gewandten Naturalismus. Wie von hier aus das Grundproblem der Ethik zu formulieren ist, siehe Kap. XXII § 3. Immer bleibt natürlich das Postulat möglichst strenger Kausalanalyse aufrecht erhalten. Gerade in einer Vertiefung und besonders in einer Anregung nach dieser Richtung besteht ja das große Verdienst des historischen Materialismus. Wie Schulze-Gävernitz, so vergißt dies auch Rickert, wenn er an anderer Stelle den psychologisch allerdings zutreffenden, sachlich aber unzulässigen und ungenügenden Einwand erhebt, die ökonomische Geschichtsphilosophie erblicke »in dem Sieg des Proletariats auf wirtschaftlichem Gebiete und somit in einem wirtschaftlichen Gut den absoluten Wert« (Geschichtsphilosophie, in der Festschrift für K. Fischer: Die Philosophie im Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts, Bd. II, S. 108). Die praktische Schwierigkeit, zu wirklichen Gesetzen zu gelangen, ist allerdings so groß, daß man vorläufig sich mit den Gesetzen absichtlich fingierter Einfachheit begnügen wird, wie sie die Isoliermethode der theoretischen Sozialökonomik handhabt (vgl. S. 287 f., 452). Die Begründung der hier vertretenen geschichtsphilosophischen Ansichten muß einem späteren Werke vorbehalten werden, das den Titel führen soll: Systematische Geschichtsphilosophie. Über die hier absichtlich übergangene Literatur vgl. das S. 465 zitierte Werk von Bernheim, Rickert, a. a. O. S. 134 f. [2] Masaryk, a. a. O. S. 45.

Zunächst erhalten von dem Gesichtspunkt der bisherigen Kritik Marx' Naturgesetze, deren Geltung wir bereits im vorigen Kapitel beträchtlich einschränkten, zwei weitere heftige Stöße. Der dialektische Charakter ist hier nicht wie in der Naturwissenschaft Schein, sondern hat, anstatt Induktionsschluß zu sein, die Induktion vielmehr verdorben. Es gibt keine Gesetze, die, wie Marx annehmen muß, den Endpunkt einer Bewegung analytisch zu erschließen gestatten. Der Zukunftsstaat ist eine petitio principii. Vom logischen Gesichtspunkt reduziert sich die Möglichkeit der behaupteten Gesetzmäßigkeit auf die allgemeine Bewegung selbst. Der Sozialismus ist von hier aus — den Sachverhalt der Gesetze als gültig vorausgesetzt — nur in der Weise notwendig, wie ihn Bernstein definiert hat, als »Bewegung zur Genossenschaftlichkeit«[1]. Ebenso stark wird der Anspruch des Marxismus erschüttert durch die Aufdeckung, daß seine naturwissenschaftliche Methode überhaupt eine Selbsttäuschung ist. Denn erstens kann es naturwissenschaftlich nicht verstanden werden, daß es in der Geschichte logisch oder sittlich vernünftig zugeht. Zweitens ist aber diese Meinung auch inhaltlich unzulässig. Denn ihre Möglichkeit reduziert sich darauf, daß die Menschen regelmäßig nach logischen oder sittlichen Prinzipien handeln. Und ein oberflächlicher Menschenkenner wird bereits zugeben müssen, daß die Menschen im Durchschnitt sehr unvernünftig vorgehen[2]. Und sofern hierin die Unberechenbarkeit der menschlichen Seele überhaupt eingeschlossen liegt, ist dies vielleicht nicht unser schlechtestes Erbteil. Marx kann es nicht rechtfertigen, daß der Klassenkampf in sich die Garantie trägt, das Endziel zu erreichen, das bei Hegel durch die metaphysische Vernunft verbürgt war. Freilich wird auch jetzt eine sachliche Prüfung der Widersprüche, an denen der Kapitalismus zugrunde gehen soll, nicht ohne weiteres unnötig. Denn wenn wirklich die gegenwärtige Gesellschaftsordnung so total unlogisch und ungerecht ist, so ist es einmal zwar nicht sicher, aber psychologisch wenigstens möglich oder sogar wahrscheinlich, daß sich auf die Dauer die benachteiligte Klasse die Ausbeutung nicht gefallen läßt. Vor allem könnte der Marxist sich so helfen: Kausal verstehe ich weder, daß der Kapitalismus schlecht, noch daß der Zukunftsstaat besser ist, aber dies hindert nicht, daß der Wertausschnitt unter kausalen Gesichtspunkten betrachtet wird; wenn aber jene Gesetze die Verwirklichung der Gerechtigkeit sicherten, so sei dies ein glücklicher Zufall.

[1] Bernstein, Wie ist wissenschaftlicher Sozialismus möglich? S. 20.

[2] Es bedarf kaum des Hinweises, daß Proudhons ökonomischer Idealismus gleichfalls unzulässig ist. Die Gesellschaft ist nicht, wie er und nach ihm Marx annehmen, »eine lebendige Logik«.

Streicht man den erschlichenen Versuch, den positiven Aufbau des Zukunftsstaates durch bloße Analyse zu beweisen, so ist gegen die letzte Formulierung vom logischen Standpunkt nichts einzuwenden, — nur daß allerdings durch die Kenntnis der historischen Beziehungen unser Mißtrauen sich verstärkt hat. Und nur einer Prämisse bedarf es jetzt noch, die Marx und Engels als selbstverständlich bergen in dem Wahn, den Fortschritt durch ein dialektisches Gesetz verbürgt zu sehen, der Prämisse, daß in der Gegenwart, speziell in der Arbeiterbewegung, ein so gesunder Kern steckt, der den allgemeinen Verfall der Antike nicht wiederholen läßt, daß also das Material, an dem die Gesetze sich abspielen sollen, tauglich ist. Mit diesen sehr wesentlichen Einschränkungen werden wir uns in den beiden nächsten Kapiteln auf die Kritik der Gesetze selbst einlassen.

Hier kommt es nun darauf an, einen allgemeinen Wert der dialektischen Methode zu retten und ihre Bedeutung zu prüfen, die sie nicht zur Erschließung der Zukunft, sondern ganz allgemein für den Ablauf der Geschichte hat. Von dem metaphysischen Charakter der Widerspruchsform, die trotz des Dogmatismus den wertvollen Gedanken formuliert, daß die Hilfsmittel des normalen Verstandes zum Erfassen der absoluten Wirklichkeit nicht ausreichen, wird hierbei ganz abgesehen: Dialektische Logik ist als Wissenschaft unmöglich. Die Dialektik der Natur wurde ganz verworfen. Aber auf dem Gebiete der Geschichtswissenschaft darf man in ihr nach mehreren Richtungen ein wertvolles Prinzip sehen.

Einmal gibt es tatsächlich Fälle, in denen auf höherer Stufe eine Rückkehr zu der ursprünglichen Thesis stattfindet. Hierhin gehört z. B. die Kollektivverantwortlichkeit, die in primitiven Zeiten ebenso vorhanden ist als in solchen der sozialen Erkenntnis. »Auf dem Standpunkte der höchsten Kultur,« sagt Simmel, »zeigt sich indes eine eigentümliche Form der Rückkehr zu der früheren Anschauung . . . In dem Maße, in dem die alte individualistische Weltanschauung durch die historisch-soziologische ersetzt wird, die in dem Individuum nur einen Schnittpunkt sozialer Fäden sieht, muß an die Stelle der Individualschuld wieder die Kollektivschuld treten«[1]. Hier haben wir eine empirische Tatsachenreihe, die rein zufällig — und nicht durch die Herrschaft irgendeines weltumspannenden Gesetzes zum Ausgangspunkt zurückführt, ihn sachlich rechtfertigend. Daneben gibt es Entwicklungsketten, die nicht wie in dem angeführten Beispiel dem Inhalt, sondern der bloßen Form nach zuletzt zu einer Synthesis führen. Hierher gehört die Unterscheidung

[1] Simmel, Soziale Differenzierung S. 36.

periodisch sich abwechselnder organischer und kritischer Epochen. Stets geschieht ein Fortschritt so, daß er ein Neues einsetzt. Das Ringen mit dem Alten bedeutet bis zu seinem endgültigen Siege eine Negation des Bestehenden bis zu seiner eigenen Negation hin. Hier kann man von Marx und Engels lernen, was namentlich Engels im Anschluß an Hegel formuliert hat, wie jedes Neue zunächst aufgefaßt wird als Verbrechen gegen die geheiligte Überlieferung. Im Sinne der dialektischen Methode des Marxismus soll dieser Wechsel als allgemeines Gesetz für die Entwicklung des Privateigentums gelten. Aber es gilt hier, abermals die reine Empirie zu betonen und jeden Dogmatismus abzulegen.

Man erkennt dies am deutlichsten, wenn man die entgegengesetzte Stellungnahme prüft, die Stammler und Struve zu einem solchen Kreislauf des sozialen Lebens einnehmen. Stammler will zwar Marx kritisieren, steht aber hier, ohne es zu wissen, ganz auf seinem Boden. »Von den Bestrebungen, die auf Hebung und Steigerung sozial geordneter Produktion gehen, sind nun diejenigen Bestrebungen scharf zu scheiden, welche auf Umänderung der bestehenden Rechtsordnung gerichtet sind«. Der Unterschied gegen Marx ist nur der: dieser nimmt in seinem Optimismus an, daß die Bestrebungen auf Umänderung durch ihre bloße Existenz ihre Berechtigung erweisen und daher eine teleologische Prüfung an einer sittlichen Norm, wie sie Stammler will, überflüssig ist. Sieht man hiervon ab, so haben wir bei beiden die gleiche »scharfe« Zerlegung der Geschichte in wesensverschiedene Perioden. Stammler hätte übrigens leicht diese Ansicht vermeiden können, wenn er seine Teleologie auf den bloßen Sachgehalt beschränkt und nicht versucht hätte, sie in eine historische Reihe einzuordnen. Aber ausdrücklich erklärt er: »So bietet die Geschichte des sozialen Lebens der Menschen einen ständigen Kreislauf, in welchem gesellschaftliche Phänomene eine Neugestaltung der sozialen Ordnung hervorrufen und diese nun wiederum andere soziale Phänomene ermöglicht... Die wissenschaftliche Durchführung der Rechtsgeschichte besteht in dem Begreifen der Wandlungen des Rechtes aus vorausgegangenen sozialen Phänomenen her«[1]. Gerade umgekehrt hat Struve die dialektische Methode kritisiert. Indem er sie mit der Verelendungstheorie identifiziert, behauptet er folgendes: »Alle Unklarheiten und Fehlgriffe der Marxistischen Entwicklungslehre hängen mit der Betonung der begrifflichen Gegensätzlichkeit des Kapitalismus und Sozialismus zusammen. Dieser Gegensatz wird in Wahrheit nicht sowohl aus den realen Kämpfen der sozialen Klassen innerhalb der bestehenden Gesellschafts-

[1] Stammler, a. a. O. S. 406, 314.

ordnung als ihr erschlossenes und abstrakt hingestelltes Endresultat abgeleitet, als zu dem Kampfe zweier verschiedener Wesen, des Kapitalismus und des Sozialismus hypostasiert.« »In der wirklichen Gesellschaft gibt es keinen absoluten Widerstreit des Rechts und der Wirtschaft und keine absolute Harmonie zwischen ihnen, sondern fortwährende partielle Kollisionen und Anpassungen des Wirtschaftlichen und Rechtlichen.« Unter Berufung auf Kants Gesetz der Kontinuität aller Veränderung kommt so Struve zu dem Resultat: »Die Stetigkeit jeder auch der durchgreifendsten Veränderung ist ein notwendiges erkenntnistheoretisches und psychologisches Resultat ihrer Begreiflichkeit.« Demnach wendet sich Struve auch gegen Stammler: »Es gibt nicht — wie Stammler meint — zwei qualitativ verschiedene Formen der sozialen Bewegung — eine Bewegung innerhalb bestimmter Gesellschaftsordnungen und eine auf die Umwandlung und Sprengung der jeweiligen Gesellschaftsordnung gerichtete Bewegung, — sondern es gibt nur eine Form der sozialen Bewegung, nämlich die Anpassung der Rechtsnormen an die sozialwirtschaftlichen Phänomene, an welchen sich auch die mannigfachen sozialen Bestrebungen entwickeln und betätigen«[1]. An diesen Ausführungen ist zunächst mindestens irreführend, Marx habe Kapitalismus und Sozialismus zu koordinierten kriegführenden Wesen gemacht; vielmehr steckt das Wesen »Sozialismus« im »Kapitalismus« wie ein Kind im Mutterleib. Ferner würde Stammlers Teleologie, selbst wenn Struves Anpassungstheorie zu Recht bestände, doch den Wert der ethischen Norm beibehalten, unter der der Fortschritt des sozialen Lebens begriffen wird. Vor allem aber — und darauf kommt es hier an — ist die gezeichnete Entwicklungsmöglichkeit ebenso einseitig wie die umgekehrte bei Marx und Stammler. Apriori kann nichts darüber gesagt werden, ob die Geschichte in der ersten Form verläuft, nach der das Recht immer mehr zurückbleibt bis zur sozialen Revolution der neuen Bestrebungen oder ob es in kleinsten Veränderungen das vorwärts drängende soziale Leben jeden Augenblick einholt und so allmählich und unmerklich ein neuer Gesellschaftszustand gewonnen wird. Durch einen Gewaltakt schaffte die französische Revolution alle feudalen Vorrechte in einer Nacht ab, um die längst zum Bedürfnis gewordene Rechtsgleichheit durchzuführen, während derselbe Prozeß in Preußen sich ein halbes Jahrhundert hinzog. Es hängt die Gestaltung der Dinge, wie wir schon bei der Frage nach der Möglichkeit der

[1] Struve, a. a. O. S. 686, 672, 682, 672.

Revolution oder Evolution feststellten, gar nicht ab von einem geheimnisvollen immanenten Gesetze, sondern einfach von der Reife der Menschen. Namentlich in früheren Epochen, wo infolge des fehlenden Parlamentarismus ganze Stände nicht zu Worte kamen, pflegt die Entwicklung zunehmenden Widerspruch zu zeigen, das »richtige Recht« vom Gewalthaber verhindert zu werden[1], während heute die vielfachen Widerstrebungen jeden Augenblick aufeinander platzen und sich daher auch in jedem Augenblick ausgleichen. Von der ersten Form gilt, was Mephistopheles dem Schüler verrät:

»Vernunft wird Unsinn, Wohltat, Plage;
Weh dir, daß du ein Enkel bist!
Vom Rechte, das mit uns geboren ist,
Von dem ist leider nie die Frage.«

Notwendig ist aber ein solches Zurückbleiben des Rechts nicht.

So ist die Trichotomie der Dialektik niemals als Gesetz, sondern nur als empirische Einzeltatsache möglich. Neben diese relative Anerkennung tritt zweitens die Würdigung der in ihr enthaltenen dichotomischen Reihen. Hierhin gehört erstens der Umschlag der Quantität in die Qualität. Schon auf dem Gebiete der Naturwissenschaften fanden wir hier einen sachlichen Gehalt, insofern vor dem auffassenden Geist infolge der Plötzlichkeit des kausalen Ablaufs plötzlich ein Neues dasteht. Hier gilt es diese Wendung psychologisch zu vertiefen. Nicht ein transsubjektives Gesetz, sondern eine seelische Tatsache liegt darin, daß auf einem gewissen Entwicklungsgrade die bisherige Quantität zu einer Qualität wird. Ganz richtig faßt so Marx die Entstehung des Kapitals auf, nur daß er den Vorgang fälschlicherweise objektiv deutet. So gelten uns z. B. 1000 Mark als qualitativ verschieden von 1 Pfennig, obwohl jene Zahl doch nur eine Mehrheit dieser Einheiten enthält.

Es gibt ferner Fälle, in denen die Fortbildung der Geschichte durch Extreme verläuft. Aus inneren notwendigen Bedingungen wird ein Punkt erreicht, wo der Gegenpol eintreten muß. Ein Musterbeispiel hierfür bietet der Marxismus selbst, der als eine unmittelbare Reaktion gegen einen umfassenden Idealismus einen ebenso weitgehenden Materialismus aufgebaut hat. Es ist nur verkehrt, eine Synthesis aus beiden Extremen prophezeien zu wollen.

---

[1] Diese Möglichkeit folgt aus der Kritik des vorhergehenden Kapitels. Vgl. S. 445. Menger (Neue Staatslehre S. 228) übertreibt allerdings die Selbständigkeit der Rechtsentwicklung. Das Recht folgt der vorzugsweise, wenn auch nicht allein zu regelnden Wirtschaft, wenn der Gesetzgeber die Bedürfnisse der Zeit richtig erkennt, was im einzelnen stets zweifelhaft, im Ganzen der Menschengeschichte zutrifft, sofern nicht ein bösartiger Wille entgegenarbeitet.

Das Wichtigste, was nach dieser Richtung hin wertvoll an der Dialektik ist, ist die Bedeutung, die sie der Negation als dem Kampfe überhaupt verleiht. Zwar ist die bloße Negation ohne eigenes positives Ideal, wie wir gezeigt haben, ein Unding, aber mit ihm wird der Kontrast zu einem wesentlichen Entwicklungsgesetz. Freilich muß man sich auch hier vor einem dogmatischen Monismus hüten. Neben die Widerspruchsformel treten ebenbürtig die Wiederholung und die Anpassung der Erscheinungen[1]. Diesen beiden Möglichkeiten hat ja übrigens Marx selbst Konzessionen gemacht, indem er für die bisherige Ordnung alle Verhältnisse sich reproduzieren läßt und außerdem in einer seiner Sozialtheorien — wenn auch unklar und unbewußt — eine Kausalreihe zeichnet, nach der der Widerspruch durch die ausgelöste Bewegung allmählich kleiner wird. Freilich ist hier der ursprüngliche Sinn der dialektischen Methode, der den Widerspruch in den Vordergrund schiebt, verloren gegangen und zu einer allgemeinen Entwicklungshypothese abgeschwächt worden. Aber der ursprüngliche Kampfessinn ist gültig. Die Dialektik ist nicht die alleinige, wohl aber eine Art, in der der geschichtliche Prozeß fortschreitet. In gleichem Sinne spricht Wundt von »Beziehungsgesetzen« und führt hier als drittes an: »das Gesetz der historischen Kontraste«[2].

Psychologisch läßt sich eine solche Entwicklung leicht veranschaulichen als Assoziation durch Kontrast, als ein Spezialfall also der Assoziation durch Ähnlichkeit[3]. Ja, es ist sogar wahrscheinlich, daß, will man aus dem Fortgang einen wirklichen Fortschritt erzielen, der Widerspruch die wichtigste Formel wird. Der alte Heraklitische Spruch, daß der Krieg der Vater aller Dinge sei, besagt nichts anders, und Marx selbst erklärt ganz ähnlich: »Ohne Kampf kein Fortschritt; dies ist das Gesetz, dem bisher alle Zivilisation gefolgt ist«. In gleichem Sinne spricht sich Engels im Anschluß an Hegel über die Rolle des moralisch Bösen aus und preist die schlechten Eigenschaften als den Hebel der geschichtlichen Entwicklung. Das Gleiche hat Kant in den »Ideen zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht« formuliert: »Der Mensch will Eintracht, aber die Natur weiß besser, was für seine Gattung gut ist; sie will Zwietracht«[4]. Und auch hier laufen Nietzsches

[1] Tarde (Die sozialen Gesetze, deutsch von Hammer 1908) kennt drei Gesetze: die Wiederholung, den Gegensatz und die Anpassung der Erscheinungen.

[2] Wundt, Logik III, S. 430, 436 ff.

[3] Zur Erkenntnis des historischen Kausalzusammenhangs sind diese psychologischen Gesetze natürlich nur Hilfsmittel, da sie selbst den Inhalt außer acht lassen. Es folgt dies aus früheren Bestimmungen.

[4] Kant, Hartenstein IV, S. 147.

Gedanken in ganz parallelen Bahnen. Es ist nur eine Fortbildung der Anerkennung, wenn wir auch die Möglichkeit zugestehen, daß dieselbe Tatsache feindliche antagonistische Konsequenzen nach sich zieht. Falsch ist es, wenn Marx hieraus die notwendige Aufhebung in einer ganz neuen Tatsache folgert. Aber in dem Gedanken selbst liegt eine große und zuletzt — banale Wahrheit. Man erkennt dies am deutlichsten, wenn man sich Proudhons antinomisches Verfahren vergegenwärtigt. Er hat im Grunde nur die jedem geläufige Ansicht systematisiert, nach der jedes Ding seine zwei Seiten hat, eine gute und schlechte. Welch' dogmatisches Vorurteil gehört doch dazu, wenn Proudhon von hier aus eine Wiederherstellung des Satzes $A = A$ verlangt oder wenn Marx durch die Selbstbewegung der feindlichen Beziehungen einen notwendigen Zusammenbruch erwartet. Gerade weil das Leben häufig seltsame widerspruchsvolle Formen zeigt, wird eine relativistische Betrachtungsweise möglich, die den Gegensatz ausgleicht und dort Recht gibt, wo die geringste Ungerechtigkeit liegt. Und unter der schon einmal berührten Voraussetzung, daß die Menschen richtig handeln, darf man hoffen, daß, wenn die schlechte Seite das Übergewicht erhalten hat, — nur in diesem Falle —, die Menschen der ursprünglichen Tatsache sich entgegenstemmen.

Mit diesem Zugeständnis verbindet sich leicht ein Letztes. Oben verlangten wir eine Trennung der exakten Volkswirtschaftstheorie von der Volkswirtschaftspolitik als eines Teiles der angewandten Ethik. Daneben bleibt aber als fruchtbarer Gedanke der Standpunkt von Marx und Engels erhalten, nach dem vor allem die Tatsachen selbst zu konstatieren und keine Postulate aufzustellen sind. Das soziale Ideal der Ethik erscheint jetzt nur noch als die notwendige Idee, die ein letztes zunächst unrealisierbares Ziel aufstellt, das die oberste und allgemeinste Norm der Menschen abgibt. Als ein heuristisches Prinzip gilt, auch wenn die Selbsttäuschung in der Einseitigkeit des Marxismus abzulehnen ist, die Maxime, zunächst den Entwicklungsbedingungen selbst an der Hand des in der Dialektik eingeschlossenen Satzes vom zureichenden Grunde nachzuspüren. In allen Einzelfällen ergibt sich demnach als ein Kompromiß der kausalen und teleologischen Notwendigkeit ein drittes Reich: das der Politik im engeren Sinne oder die Kunst des Möglichen, denkbar freilich nur aus dem Leitfaden eines letzten Zieles.

So kann die Dialektik in mehrfacher Hinsicht für das Gebiet der Geschichtswissenschaften fruchtbar gemacht werden.

Die Kritik des Marxismus ist damit, soweit sie auf den eigentlich philosophischen Gehalt geht, beendet; in der Ablehnung des Systems

suchten wir einen relativen Wahrheitsgehalt zu retten. Wir prüfen nunmehr den Geschichtsverlauf selbst, dem die Kritik der im engeren Sinne ökonomischen Theorien vorausgeht. Denn wenn auch damit das System, wie wir es aus einheitlichem Gesichtspunkt allein richtig dargestellt zu haben glauben, zerbricht, so ist damit die Untersuchung nicht zu Ende geführt. Auch ohne geschichtsphilosophischen Anspruch könnten die ökonomischen Lehren gültig sein, insbesondere auch die vom Marxismus behauptete ökonomische Kausalität selbst unter der Gefahr der Durchkreuzung von anderen Verknüpfungsreihen aus eine große Bedeutung behalten. Und auch soweit Bedenken auftauchten innerhalb des wirtschaftlichen Charakters der »Naturgesetze«, erwies sich uns eine sachliche Prüfung nicht als überflüssig, da ein Gesetz mindestens in der Form der Isoliermethode möglich ist. Die angewandte Theorie vermag ferner die positive Wendung des ökonomischen Materialismus, wie wir sie in § 5 des vorigen Kapitels formulierten, näher zu veranschaulichen und andererseits kann auch hier die Kritik, soweit es induktiv überhaupt möglich ist, das Dogma widerlegen. Zudem kann jedes Einzelereignis der Geschichte wirklich aus seinen besonderen Bedingungen heraus rein ökonomische Kausalität repräsentieren, da mit dem Grunde, dem systematischen Leitfaden, die Folge als solche noch nicht aufgehoben ist. Dabei werden insbesondere der Charakter, die Entwicklungsbedingungen und zuletzt die Gerechtigkeit der gegenwärtigen Gesellschaftsordnung zu untersuchen sein.

Zwanzigstes Kapitel.

Kritik der ökonomischen Theorien.

§ 1. Allgemeines.

Die Kritik der ökonomischen Lehren von Marx hat unter vielfachen Übelständen zu leiden gehabt. Die Meinung, sie seien irrtümlich, ist heute unter den nicht sozialistischen Nationalökonomen fast allgemein verbreitet, und auch die revisionistischen Sozialdemokraten haben den meisten Doktrinen den Laufpaß gegeben. Aber jeder hat dafür seine besonderen Gründe, und zweifelhaft ist darum auch, wo die Grenze zwischen Wahrem und Falschem liegt. Drei allgemeine Differenzen haben jede Einheitlichkeit in der Beurteilung des »Kapital« vereitelt. Erstens der politische Gegensatz. Marxismus und Sozialismus gelten noch heute den meisten als wechselseitig bedingt, so daß, wer auch nur eine Lehre

von Marx annimmt, Sozialdemokrat sein muß. Auf der bürgerlichen Seite ging man so von Anbeginn an mit Vorurteilen an das Studium heran; es ist bekannt, zu welch seltsamen Irrtümern dies geführt hat, — Irrtümern, die heute noch in Kreisen ökonomischer Dilettanten ein harmloses Echo nachklingen lassen. Einen ganz Wulst von Mißverständnissen hatte Schäffle in seiner »Quintessenz des Sozialismus« abzuwehren, ehe er den eigenen selbst ablehnenden Standpunkt begründete, so z. B. als ob der Sozialismus die Produktionsmittel abschaffen wollte u. dgl. . . . Umgekehrt hat auf sozialdemokratischer Seite das politische Interesse dazu geführt, mit kritikloser Voreingenommenheit die Lehrsätze des Meisters anzunehmen. »Das Kapital«, sagt Lafargue, »ist heutzutage in Wahrheit geworden, was der Kongreß der Internationale es genannt, die Bibel der Arbeiterklasse« [1]. Die gleiche Unfehlbarkeit wird so für Marx vindiziert, wie sie der orthodoxe Christ für seine Bibel beansprucht. Zweitens hat die Kritik des Marxismus unter dem methodologischen Gegensatz innerhalb der Nationalökonomie gelitten. Die heute weit verbreitete historische Schule hat, soweit sie regelmäßig einer exakten Theorie feindlich gegenüber steht, verschuldet, daß Sinn und Verständnisfähigkeit für theoretisches Denken vielfach gemindert oder sogar geschwunden ist. Und wo man sich mit Marx auseinandersetzte, da traf ihn der gleiche Vorwurf, den Schmoller gegen Ricardo erhebt, daß er in unstatthafter Weise einige Formeln schematisiert habe, anstatt das Ganze des Wirtschaftslebens zu prüfen. Soll schon die Methode fehlerhaft sein, so erübrigt sich eine sachliche Kritik zudem von selbst [2].

Drittens hat ein Gegensatz innerhalb der Theoretiker selbst die wirkliche Einsicht getrübt: die Wertkontroverse der klassischen und österreichischen Schule. Hie Arbeitswert, hie Grenznutzen! Damit glaubten die Grenznutzentheoretiker Marx durch ihre Werttheorie widerlegt zu haben, während ihnen die Unrichtigkeit der übrigen Leitsätze

---

[1] Lafargue, Neue Zeit 9, I, S. 41.

[2] Typisch ist hierfür die Kritik Schmollers, der von Ricardo nichts weiter als dies zu sagen weiß: »In England hat D. Ricardo den Versuch gemacht aus der Smithschen immerhin weitausgreifenden Darstellung das, was ihm als Bankier und Geldmann geläufig war, auszuscheiden und daraus sowie aus den Erfahrungen seines Geschäftslebens eine Einkommens-, Geld- und Wertlehre zu machen, die in der Form allgemeiner Begriffe und abstrakter Lehrsätze mit einer gewissen(!) Schärfe operierte, teils zu einer logischeren Formulierung der Smithschen Gedanken, teils zu schiefen und falschen nicht mehr auf empirischer Grundlage ruhenden Schlüssen führte«. Demnach wird über Marx so geurteilt: ». . . . . Aber doch ruht dieses System ganz auf den Anschauungen und Voraussetzungen Ricardos; es ist in gewissem Sinne die Konsequenz der einseitigen Naturlehre der Volkswirtschaft« (Grundriß I, S. 91, 95).

zugleich ein Beweis für den falschen Wertbegriff war. Namentlich hier, bei der Ablehnung des gleichen Ausgangspunktes bleibt völlig unklar, wo der Unterschied des Marxismus gegen die gleichen Werttheoretiker, insbesondere Ricardo beginnt.

So ist auch trotz der ungeheuren Literatur, zu der die Kritik gerade der ökonomischen Lehren von Marx angeschwollen ist, eine neue Untersuchung gerechtfertigt. Freilich beansprucht sie nicht mehr wie dies bei der Stellungnahme zum historischen Materialismus noch eben möglich war, eine Kritik der Marxkritik selbst zu sein. Es ist dies einmal wegen ihres Umfangs nicht möglich; die Spezialliteratur ist ja nur ein Bruchteil des Ganzen, da ja auch die Lehrbücher eine eingehende Würdigung von Marx bringen. Zweitens ist es auch sachlich nicht berechtigt, die Literatur als gleichwertig anzusehen, da die Trennung aus verschiedenen prinzipiellen Gründen, wie auseinandergesetzt, erfolgt, und daher das eigene System zum Kriterium des Marx'schen gemacht wird. Wir werden daher im wesentlichen nur Hinweise auf Fehler geben, die nach unserer Meinung den richtigen Blickpunkt bisher verdunkelt haben. Freilich ist es im Rahmen dieser Arbeit, die zum Leidwesen des Lesers schon übergenug angeschwollen sein mag, nicht möglich, grundlegende Hypothesen zu beweisen. Dies gilt vor allem für die Wertlehre, die man mit Recht als den Eckstein des ökonomischen Gebäudes ansieht. Unsere Aufgabe wird es im Ganzen sein, vom Standpunkt der klassischen Werttheorie aus eine Parallele zwischen Marx und Ricardo zu ziehen; in diesem Problem resumiert sich der Gesamtgehalt der Marx'schen Ökonomik.

§ 2. Die Werttheorie.

Es ist eine weit verbreitete Ansicht, daß Marx die Gedanken Ricardos nur zu Ende gedacht habe. So führt er selbst zustimmend die Ansicht eines russischen Professors an. »Bereits 1871 hatte Herr N. Sieber, ... meine Theorie des Werts, des Geldes und des Kapitals in ihren Grundzügen als notwendige Fortbildung der Smith-Ricardoschen Lehre nachgewiesen« [1]. Namentlich auf bürgerlicher Seite galt anfänglich diese Meinung als selbstverständlich. So urteilt Jäger: »Die Konsequenzen aus diesem Gedanken (dem Arbeitswert) hat Marx mit einer Schärfe gezogen wie vor ihm noch kein Ökonom« [2]. Und ähnlich sagt Schäffle, die Wertidee bilde »theoretisch das eigentliche Fundament des Sozialis-

[1] Marx, Kapital I, XIV.
[2] Jäger, Der moderne Sozialismus, 1873, S. 10.

mus«[1]. Ja, in jüngster Zeit hat Diehl die Ansicht ausgesprochen, Marx unterscheide sich von Ricardo nur durch seine größere Konsequenz. »Marx hat konsequent eine Arbeitswerttheorie entwickelt . . . Ricardo war aber ebenso ein inkonsequenter als Marx ein konsequenter Werttheoretiker. Schritt für Schritt weicht er von seinem anfänglich eingenommenen Standpunkt zurück«[2]. In derselben Weise als den Vertreter der unzulässigen Werttheorie greifen die katholischen Schriftsteller Marx an, so Cathrein a. a. O. S. 167 ff., Pesch a. a. O. S. 348 ff. Zuletzt führe ich noch, um die Typen, nicht die Zahl der Gegner zu erschöpfen, einige Grenznutzentheoretiker an. Da meint Böhm-Bawerk: »Die Fundamentalthese, welche Marx seinen Lesern zu glauben vorstellt, ist, daß der Tauschwert der Waren — denn nur auf diesen, nicht auf den Gebrauchswert ist seine Analyse gerichtet — Grund und Maß in den in den Waren verkörperten Arbeitsmengen findet«[3]. Und Wieser urteilt: »Karl Marx und Friedrich Engels sagen aber nur unverhohlen, was in den Schriften der kapitalistisch gesinnten Autoren bereits vorgebildet war«[4]. Der erste Standpunkt unserer Kritik ist demnach, festzustellen, wie die Werttheorie und das von ihr abhängige Wertgesetz im Marx'schen System sich rechtfertigen. Wir zerlegen das Problem in acht Unterfragen.

1. Hat Marx alle Güter berücksichtigt? Hier wendet Böhm ein: »Er (Marx) macht es wie jemand, der dringend wünscht, daß aus der Urne eine weiße Kugel hervorgehen soll und dieses Ergebnis vorsichtigerweise dadurch unterstützt, daß er in die Urne keine andern als weiße Kugeln hineinlegt. Er beschränkt nämlich den Umfang seiner Untersuchung nach der Substanz des Tauschwerts von vornherein auf die ‚Waren', wobei er diesen Begriff, ohne ihn just sorgfältig zu definieren, jedenfalls enger als den der ‚Güter' faßt«[5]. Dieser Vorwurf trifft zu, wenn er auch nur einen nebensächlichen Punkt betrifft. Marx hat außer Acht gelassen, was schon Ricardo von seiner Wertbestimmung ausnehmen wollte, nämlich solche Güter, die durch Arbeit nicht wieder ersetzbar sind. »Es gibt gewisse Güter, deren Wert ausschließlich durch ihre Seltenheit bestimmt wird. Keine Arbeit kann die Quantität derselben vermehren . . . Ihr Wert ist von der ursprünglich zu ihrer Erzeugung

---

[1] Schäffle, Quintessenz des Sozialismus S. 44.

[2] Diehl, Sozialwissenschaftliche Erläuterungen zu David Ricardo II, 1. 2. Aufl., S. 119. Bernstein schließt sich dieser zugleich als Tadel genannten Ansicht an. Dokumente des Sozialismus V, S. 466.

[3] Böhm-Bawerk, Zum Abschluß des Marxschen Systems. Festgaben für Knies S. 148.

[4] Vgl. die Übersicht bei Diehl, a. a. O. S. 94.

[5] Böhm, a. a. O. S. 153.

erforderlich gewesenen Arbeitsmenge völlig unabhängig«[1]. Dietzel nennt solche Güter »irreproduzibel« und gibt hier den Grenznutzentheoretikern Recht: »Irreproduzible Güter werden deshalb wertgeschätzt, weil das Dasein einer konkreten Menge solcher für das Subjekt die conditio sine qua non der Erlangung desjenigen Nutzens bedeutet, welchen sie selbst bringen«[2]. Daß Marx diese Seltenheitsgüter übersieht, hängt eng mit seiner materialistischen Geschichtsauffassung zusammen. Denn da nach ihr die Ökonomie Alleinherrschaft behauptet, so dürfte es Güter, die einen Affektionswert außerhalb ökonomischer Ersetzbarkeit und Berechenbarkeit haben, überhaupt nicht geben. Wohl nähert er sich dem Standpunkte Ricardos, wenn er gelegentlich hinwirft, künstlerische Arbeiten ständen außerhalb seines Werkes, aber nur auf Kosten seines ökonomischen Prinzips, nach dem jede Arbeit eine offene oder verschleierte Modifikation einer wirtschaftlichen Handlung sein müßte. Dieser Punkt beleuchtet noch einmal rückwärts die Unrichtigkeit des Marxschen Monismns, ohne im übrigen für das ökonomische System selbst von Einfluß zu sein.

2. Damit sind wir zu dem zweiten Punkt gekommen: Hat Marx wenigstens für die andere beliebig vermehrbare Art der Güter, die Waren selbst, das Nutzenmoment anerkannt oder hat er, wie Böhm an der zuerst zitierten Stelle sagt, den Gebrauchswert vernachlässigt? Es ist ein fast merkwürdiger Irrtum der Anhänger des Grenznutzens, als ob die klassische Schule jemals diesen Faktor übersehen habe[3]. Schon Ricardo stellt als selbstverständlich in aller Kürze, wie er zu tun pflegt, den Satz auf: »Die Nützlichkeit ist demnach nicht der Maßstab des Tauschwerts, obgleich sie für ihn unbedingt wesentlich ist«[4]. Für Marx kommen zur Betonung des Gebrauchswerts noch zwei wesentliche Umstände hinzu. Abgesehen davon, daß er, wie wir früher genügend belegten, ihn beständig als notwendige Voraussetzung des Tauschwerts hinstellt, ist er als Sozialist in seinem ganzen Interesse ja nur dadurch bestimmt, dem Tauschwert den Garaus zu machen und im Zukunftsstaate zu der Ausschließlichkeit des Gebrauchswerts und damit zu der idealen Zeit zurückzukehren, in der jene »Entäußerung« noch nicht stattgefunden hatte. Sein Herz hängt an der »zweckmäßigen produktiven Tätigkeit«, an der «nützlichen und konkreten Arbeit«, die er allen Menschen erschließen will. Dazu kommt zur Hervorhebung des Gebrauchswerts ein weiterer Grund,

[1] Ricardo, a. a. O. S. 10.
[2] Dietzel, a. a. O. S. 223.
[3] Vgl. hierüber Dietzel, Die klassische Werttheorie und die Lehre vom Grenznutzen, Conrads Jahrbücher 1890, S. 561 ff.
[4] Ricardo, a. a. O. S. 10.

der — nun allerdings bedenklicher Natur — aus seiner theoretischen Analyse abfließt. Schon im »Elend« hat Marx, indem er Proudhons Mutualismus als die Anerkennung des gegenwärtigen Gesellschaftszustandes nachzuweisen suchte, die Abweichung vom Arbeitswert als notwendiges Moment des Kapitalismus behauptet. Denn nur die Konkurrenz bestimme den wirklichen Wert der Arbeitsstunde, der durch den Bedarf, also den Nutzen der Gesellschaft angezeigt sei. Nachdem nun Marx später die Produktivität nur der lebendigen Arbeit behauptete — diese Mehrwertlehre wird als das Zentrum der Marxschen Lehre im nächsten Paragraphen zu prüfen sein —, gebrauchte er im dritten Bande des »Kapital« zur Erklärung des Durchschnittsprofits die Konkurrenz. Und hier fanden wir den Gedanken des »Elend« weiter ausgebildet, es komme nicht auf die wirklich geleistete, sondern die dem gesellschaftlichen Bedürfnis entsprechende Arbeitszeit an. Das Wertgesetz als der Austausch gleicher Arbeitsmengen gilt nur unter der Voraussetzung, daß Angebot und Nachfrage sich decken. Deutlicher kann man den Nutzen garnicht hervorkehren, als es Marx in dieser modifizierten Wendung tut. Denn die notwendige Abweichung vom Wertgesetz geschieht ja doch nur dadurch, daß an sich nützliche Arbeit wegen der Inkongruenz von Vorrat und Bedürfnis vergeudet ist. Ob freilich Marx damit die Durchschnittsprofitrate erklären kann, ist eine Frage, die uns erst in § 3 beschäftigen wird. Hier ist nur darauf hinzuweisen, daß Marx das Nutzenmoment eher zu hoch veranschlagt hat, wenn es dazu dienen soll, die Folgen der Mehrwertlehre, d. h. die Anrechnung des Profits auf den bloß variablen Kapitalteil, aus der Welt zu schaffen. Aber so weit hat er jedenfalls richtig gesehen: die freie Konkurrenz bewirkt, daß niemals genau der Arbeitswert realisiert werden kann, er also eine exakte Genauigkeit für den Einzelfall nicht besitzen kann, — was die Bedeutung des Wertgesetzes als des Austausches gleicher Arbeitsmengen keineswegs herabsetzt. Wenn aber Koppel meint: »Nicht daß das Wertgesetz gilt, sondern daß es nicht gilt, gibt dem Marxschen System seine ungeheure Bedeutsamkeit«[1], so ist diese Bemerkung in ein Extrem geraten, das nur die Unbelesenheit des Autors verrät. Allerdings hat auch Bortkiewicz Unrecht, wenn er diese Ansicht mit der Begründung zurückweist: »Die Tatsache, daß das Wertgesetz in der kapitalistischen Wirtschaftsordnung nicht gilt,

[1] Koppel, Für und wider Marx, Volkswirtsch. Abhandl. d. Bad. Hochschulen VIII, Heft I, S. 31. An anderer Stelle sagt er: »Er (Marx) hat sich selbst sein Monument errichtet. Daß er fiel, daß er scheitern mußte, daß er dies wußte und dennoch den Weg zu Ende ging: das macht ihn zum Helden« (S. 130). Mit Recht bemerkt Bernstein hierzu: »Ist ein empörenderer Gallimathias denkbar?« (Dokum. des Soz. V, S. 307).

hängt nach Marx von einem Faktor bezw. von einer Reihe von Faktoren ab, die das Wesen des Kapitalismus nicht ausmachen, sondern verdecken«[1]. Richtig ist an Koppels Meinung, daß im System der freien Konkurrenz Abweichungen notwendig stattfinden müssen; die »ungeheuere Bedeutsamkeit« erstreckt sich aber nicht auf diesen Punkt, der nur zur theoretischen Aufklärung der kapitalistischen Durschnittsprofitrate dient, sondern auf die Anwendung des Wertgesetzes auf die Ware Arbeitskraft. Hier ist genau der Angelpunkt des Systems bezeichnet, die von Koppel übersehene Formel der modernen Knechtschaft der Arbeiter, die Marx als den Nerv der gegenwärtigen Gesellschaft Proudhon gegenüber behauptet. Doch werden wir hierauf später zurückkommen. Genug, Marx ist jedenfalls durch die Betonung der Konkurrenz im dritten Bande des »Kapital« den Grenznutzentheoretikern, die doch nichts anders als eine psychologische Vertiefung des Gesetzes von Angebot und Nachfrage wollen, recht nahe gekommen.

Wenn also Bernstein die Marxsche Werttheorie mit der Böhms vereinigen wollte[2], so war das Unternehmen von vornherein überflüssig,

[1] Bortkiewicz, Wertrechnung und Preisrechnung im Marxschen System. Archiv für Sozialwissenschaft XXIII, S. 30.

[2] Bernstein meint: »Das Wirtschaftsleben der modernen Gesellschaft ist sehr kompliziert . . . . . Der ökonomische Wert hat einen zwieschlächtigen Charakter; er enthält das Moment der Nützlichkeit (Gebrauchswert, Bedarf) und das der Herstellungskosten (Arbeitswert). Welches dieser Momente ist bestimmend für die Wertgröße? Sicher nicht das eine oder das andere . . . Es ist das (der Arbeitswert) meines Erachtens eine für seinen (Marx') Zweck erlaubte Abstraktion, wobei natürlich stets festgehalten werden muß, daß Abstraktion vorliegt . . . . Der Wert ist keine den Waren innewohnende Eigenschaft, sondern ein Schätzungsverhältnis des Marktes. Dabei soll nicht verschwiegen werden, daß die Herstellungskosten ein gewichtiges Wort bei der Wertgröße mitreden . . . . Nach meinem Dafürhalten hat sie (die Grenznutzentheorie) für gewisse Zwecke der Untersuchung in der Tat ihre Berechtigung« (Arbeitswert oder Nutzwert? Zur Geschichte usw. III, S. 102—104). »Die Wirklichkeit kennt keinen schlechthinnigen Wert . . . . Alle bestehenden Werttheorien beziehen sich auf begrenzte Werterscheinungen und so kann zwischen ihnen oder betreffs ihrer nur Streit darüber bestehen, welche von ihnen ein größeres Gebiet von Erscheinungen deckt sowie die teleologische Frage, welche für die Analyse des Wirtschaftslebens größere Bedeutung hat, welche zu tieferen Einblicken in die Bewegungsgesetze des Wirtschaftsorganismus führt. Damit wird aber die Frage nach dem Wertbegriff selbst zu einer teleologischen und lautet nicht mehr: was ist der Wert?, sondern: was soll der Wert? Von 99 von 100 Fällen ist sie die unumgängliche Vorfrage für jede ersprießliche Diskussion des Wertproblems« (Allerhand Werttheoretisches, Dok. d. Sozial. V, S. 558 f.). Ist gegenüber der eindeutigen und klaren Bestimmung von Marx, daß der Gebrauchswert die Grenze des Tauschwerts bilde, ein empörenderer Eklektizismus denkbar?

und ebenso ging Kautsky[1] in seiner Ablehnung der von Marx selbst vollzogenen Vereinigung fehl.

Struve meint in einer Besprechung des Bernsteinschen Buches: »Sofern also Marx als Produktionskostentheoretiker auftritt — und das tut er im dritten Bande — ist seine Theorie des Verkehrswertes sehr gut mit der Grenznutzentheorie zu vereinigen. Was die reine Arbeitstheorie von Marx anbetrifft, so ist sie die soziologische Lehre von der Ausbeutung, welche in nationalökonomischer Verkleidung auftritt und mit nationalökonomischen Begriffen arbeitet. Daß die Vereinigung der soziologischen und nationalökonomischen Betrachtung bei Marx gleichzeitig eine störende Vermengung der Probleme war, lag an der methodologischen Unklarheit, mit welcher fast alle weitausschauenden bahnbrechenden Systemschöpfer ihre großen Leistungen erkaufen müssen«[2]. Hieran ist auszusetzen, daß Struve einmal die überaus starke Betonung des Nutzens im III. Bande übersieht, zur Hauptsache aber, daß er einen Gegensatz zwischen der Kosten- und Arbeitstheorie finden will. Dies trifft nur zu, wenn man letztere bereits in der speziellen Wendung des Mehrwerts im Auge hat. Zu einer Identifizierung des soziologischen und nationalökonomischen Standpunktes gelangte aber Marx nicht infolge einer »methodologischen Unklarheit«, sondern zufolge seiner materialistischen Geschichtsauffassung, die doch Struve in dem früher zitierten Aufsatz des gleichen Bandes anerkennt.

3. Wir kommen zum dritten Punkt. Hat Marx das Nutzenmoment genügend gewürdigt, ist es dann möglich oder gar notwendig, von hier aus überhaupt eine andere Wertbestimmung heranzuziehen? Marx sucht den Arbeitswert dadurch zu begründen, daß er behauptet, in der Eigenschaft der Waren als Arbeitsprodukte liege der einzige Vergleichspunkt. Dietzel hat dies mit Recht getadelt: »Marx führt mit diesen Worten den Leser in die Irre. Ganz zwecklos«[3]. In der Tat liegt ja das Gemeinsame nach Marx' Ausgangspunkt in dem Gebrauchswert, der allein zur Inbeziehungsetzung der Waren genügte. Aber trotzdem muß über den bloßen Nutzen hinausgegangen werden, wenn auch die indirekte Beweisführung von Marx verfehlt ist. Nationalökonomie ist nicht Psychologie. Wie wir schon oben (Kap. XVIII § 3) diese Meinung für die Geschichte abwiesen, so gilt auch für die Nationalökonomie, daß sie zu einer besonderen Wissenschaft wird, indem sie eine gegebene Tatsächlichkeit unter dem bestimmten wirtschaftlichen Gesichtspunkt betrachtet. Und

[1] Kautsky, Bernstein und das sozialdemokratische Programm S. 33—41.
[2] Struve, Brauns Archiv XIV, S. 729.
[3] Dietzel, a. a. O. S. 287.

dieser Sachgehalt, der unabhängig von dem Willen des Subjekts sich darstellt, ist die Arbeit, die Mühe und Plage, die dem Menschen die unmittelbare Produktion und Reproduktion seines Lebens verursacht. Daß sie es freilich ist, die wirtschaftliche Arbeit, die in den Warenkörpern enthalten ist, kann weder durch Induktion noch durch Deduktion bewiesen werden. Man findet häufig die Behauptung, Marx habe seine angebliche »Fundamentalthese« garnicht bewiesen. So meint Böhm, um ein besonders krasses Beispiel anzuführen, allen Ernstes: »So ist die Logik und Methodik beschaffen, mit welcher Marx seinen Fundamentalsatz von der Arbeit als alleiniger Grundlage des Wertes in sein System einführt. Ich halte es für vollkommen ausgeschlossen, daß dieser dialektische Hokus-pokus für Marx selbst Grund und Quelle der Überzeugung war . . . Nicht kontrolliert durch die Erfahrung, die es dafür nicht gibt, und nicht kontrolliert durch die wissenschaftlich-psychologische Analyse, weil sie (die Klassiker) einer solchen Analyse — gerade so wie Marx aus dem Wege gingen: sie begründeten nicht, sie postulierten als ‚natürlichen' Zustand ein Arbeitswertidyll« [1]. Fürwahr, ein Idyll ist es nicht, was Marx auf Grund seines Wertgesetzes ausmalt, sondern eine grausame Wirklichkeit. Insofern hat aber Böhm Recht, der Beweis ist weder durch psychologische Analyse noch durch Erfahrung möglich, sondern, da es sich um eine letzte Tatsache handelt, nur durch Hinweis. Da für das Subjekt nur die Nutzeneinbuße in Frage steht, die es dadurch erleidet, daß es genötigt ist, ein verloren gegangenes, aber reproduzibles Gut wieder herzustellen, so können die Güter nichts als Arbeit kosten. So erhalten wir, wie gegenüber der Vernachlässigung dieses speziellen Punktes bei Ricardo und Marx Dietzel begründet hat, eine Reproduktionskostentheorie; maßgebend ist »die Menge dessen, was ein Gut kosten würde, wenn es reproduziert werden würde« [2].

---

[1] Böhm, a. a. O. S. 161 f.

[2] Dietzel, a. a. O. S. 204 Anm. 4. Ein Wort sei hinzugefügt über Tugan-Baranowskys Kritik der Marxschen Werttheorie. Er meint: »Die Wertlehre von Ricardo kann man als die relative Arbeitswerttheorie bezeichnen, da dieselbe in der Arbeit keine absolute Substanz, sondern nur den relativ wichtigsten Bestimmungsgrund der Werte der Waren erblickt. Es gibt aber eine Werttheorie, welche die Arbeit als die absolute Substanz des Wertes anerkennt und darum die absolute Arbeitswerttheorie genannt werden kann. Es ist die Werttheorie von Rodbertus und Marx.« An ihre Stelle will Tugan eine »absolute Arbeitskostentheorie« (a. a. O. S. 136, 145) setzen. So ist der Unterschied zwischen Ricardo, Marx und der eigenen Meinung falsch formuliert. Denn für Ricardo und Marx ist in gleichem Sinne die Werttheorie der unmittelbare Ausgangspunkt der Kostenlehre, daß nämlich alle reproduziblen Güter nur Arbeit kosten. Beide gestatten hiervon Modifikationen, die die Quintessenz der

4. Stehen wir damit prinzipiell auf dem Boden der klassischen Werttheorie, so tritt als weiteres Problem die Möglichkeit der Reduktion der Arbeitsarten auf eine Maßeinheit auf. Das »Quantum gesellschaftlich notwendiger Arbeitszeit« soll den Wertbegriff bestimmen. Wagner meint, man könne an dieser Formel festhalten, »sobald man den Ausdruck ‚gesellschaftlich notwendiger Arbeit bzw. Arbeitszeit' nicht tendenziös eng, unter Beschränkung auf (Hand)arbeit im engeren Sinne, sondern in zulässiger und notwendiger Weise weit auslegt, so daß eben alle wirklich in einer gegebenen Epoche erforderlichen ‚Tätigkeiten' mit darunter fallen«[1]. Es ist jedenfalls ein Postulat, wenn auch Marx die nähere Erläuterung dieses Punktes vernachlässigt hat, alle wirtschaftlich produktiven Arbeiten — nur um solche handelt es sich — als Quantitätsbestimmungen einer bestimmten Größe aufzufassen. Jede Arbeit enthält verschiedene Arbeitsmengen materieller und persönlicher Kosten, die deshalb der einfachen Arbeit gegenüber veranschlagt werden müssen[2]. Am weitesten ist nach dieser Richtung

---

Theorie nicht berühren, Marx kennt sehr wohl Güter, die Gebrauchswert haben, aber keinen Wert, d. h. Tauschwert; er führt also in den Wert das Begriffsmerkmal der Begrenztheit ein, während nach Tugan, der hier unter dem Einfluß der Grenznutzentheoretiker steht, jeder schätzenswerte Gegenstand »Wert« hat. Das Verfahren von Marx ist deswegen richtiger, weil der Wert im ökonomisch bestimmten Sinne genommen wird. Deshalb ist es falsch, wenn Tugan tadelt: »Der innere Widerspruch des Marxschen Wertbegriffs besteht also in folgendem: Der Wert ist nach Marx die vergegenständlichte Arbeit. Aber wie Marx ausdrücklich anerkennt, fällt der Preis mit dem Arbeitswert nicht zusammen; nun kann die Arbeit in nichts wenn nicht im Preise sich vergegenständlichen. Folglich ist der Wert keine vergegenständlichte Arbeit« (a. a. O. S. 140). Über die Abweichung des Preises vom Werte vgl. § 4. Tugan faßt seine Ansicht dahin: »Das einzige wirkliche Kostenelement in menschlicher Wirtschaft ist also nur und einzig der Mensch selbst«. Dieser Satz soll auch für die kapitalistische Gesellschaft gelten (S. 144 ff.). Hier wird aber ein Standpunkt untergeschoben, der den Ökonomen nicht befriedigen darf. Denn es ist zwar klar, daß vom Blickpunkt der Gesamtheit alle Reproduktion durch den Menschen selbst geschieht und insofern nur seine Arbeit kostet, es erklärt dies aber noch nicht, warum die Waren sich als Produkte gleicher Arbeitsmengen austauschen. Dieses eigentliche Problem wird aber nur durch Auflösung in Arbeitskosten aller Art gelöst und zu ihnen gehören, wie wir noch sehen werden, Kapital und Boden in gleichem Sinne als die lebendige Arbeit. Indem Tugans »absolute Arbeitskostentheorie« den letztgenannten Umstand übersieht, identifiziert sie sich zuletzt trotz aller Polemik mit der Marxschen Ansicht selbst, wie wir dies denn auch in der Kritik der Mehrwertlehre wieder zum Vorschein kommen sehen werden. Was Tugan richtig vorgeschwebt haben mag, ist nur dies: für Marx ist die Arbeit alleinige Quelle des Tauschwerts, während sie für Ricardo nur ihr Maßstab ist. Hierdurch erklären sich Marx' abweichende Meinungen über den Charakter der Grundrente (§ 4).

[1] Wagner, Lehrbuch I, 1 S. 341. [2] Vgl. Dietzel, a. a. O. S. 250 ff.

Simmel gegangen, indem er jede Arbeit als nur quantitativ verschieden von einer anderen auffaßt. Doch gehen seine Untersuchungen weit über den ökonomischen Begriff der Arbeit hinaus. Und daher kann die Nationalökonomie mit seinen Ergebnissen nichts anfangen, bei denen Simmel sogar die Vererbung heranzieht und, wie er selbst sagt, die »wissenschaftliche Utopie« ausdenkt, »das Kraftmaß einer bestimmten Muskelleistung zur Maßeinheit zu machen, nach der auch der psychische Kraftverbrauch bestimmt wird«[1]. Jedenfalls wird die ökonomische Arbeit, die übrigens, wie Simmel zu übersehen scheint, stets psychophysischer Natur ist, nach der Gesamtheit, die ihre Reproduktion kosten würde und daher als das Vielfache einer als Norm festgelegten Arbeit gewertet.

5. Fragen wir nun näher, welche ökonomische Arbeit als produktiv anzusehen ist, so hat Marx hier einen Fehler begangen, der für die Einseitigkeit seines von vornherein auf die Industrie zugeschnittenen Systems charakteristisch ist. Nur die Produktion, worunter also Urproduktion und Gewerbe verstanden wird, soll produktive Arbeit leisten, während Handel und Verkehr, die »Zirkulationssphäre«, unproduktiv sind und den Wert nur realisieren. Und nur gewisse Funktionen, die für den Transport nach der mechanischen Seite notwendig sind, werden hiervon ausgenommen. Die Behauptung von Marx ist völlig unbewiesen und willkürlich. Die qualifizierte Arbeit, welche dafür sorgt, daß die Produkte rechtzeitig am rechten Orte zur Verfügung stehen, ist durchaus wesentlich und produktiv. In die gleiche Rubrik gehört die hochstehende Tätigkeit des Unternehmers, für die er denjenigen Teil seines Einkommens bezieht, der nicht Kapitalrente, sondern Äquivalent seiner Arbeit ist. Über die Stellung, die Marx hier einnimmt, wird noch später zu sprechen sein.

Wir kommen nunmehr zu einigen weiteren Punkten, die für die prinzipielle Stellungnahme nicht mehr von so großer Bedeutung sind wie die bisherigen, gerade aber dem Marxschen Wertbegriff ein eigentümliches Gepräge geben.

6. Hierhin gehört zunächst die Antinomie, die Marx in den beiden Wertarten, dem Gebrauchs- und Tauschwert findet. Indem er mit Proudhon ihre Verschiedenheit zu einem dialektischen Gegensatz macht, gerät er in Bestimmungen, die sich in einem empirischen Systeme sehr merkwürdig ausnehmen. Deswegen, weil der Käufer an dem Gebrauchs-,

[1] Simmel, Philosophie des Geldes S. 467. Vgl. auch S. 463: »Der besonders begabte Mensch wäre demnach derjenige, in dem ein Maximum von Arbeit seiner Vorfahren in latenter und zur Weiterverwertung disponierter Form aufgehäuft ist«.

der Verkäufer an dem Tauschwert interessiert ist, soll hier »ein immanenter Widerspruch«, ein »fehlerhafter Zirkel von Problemen«, ein »Ganzes widersprechender Forderungen« stattfinden. Das Resultat dieser Antinomie ist aber der Austauschprozeß selbst, der als Entfaltung und Lösung des Widerspruchs gilt. Hegels konstruierende Form, mit dessen Dialektik hier kokettiert zu haben Marx ja zugestand, wirkt hier in aller Schärfe nach: der konstatierte und schon kritisierte Begriffsrealismus der Arbeit. Nach dieser Richtung ist Marx' Wertbegriff, wie Oldenberg sagt, »ein metaphysisches Gespenst aus der vierten Dimension«[1]. Als ob die Menschen austauschten, weil die Antithese des Wertes sie dazu nötigte! Vielmehr ist umgekehrt eine doppelte Art des Wertes da, weil die Menschen tauschen. Und der »zwieschlächtige Charakter« der Ware ist gar kein besonderes Geheimnis, sondern einfach die Folge der anders gerichteten, aber gar nicht feindseligen Interessen von Käufer und Verkäufer, die beide ihren bestimmten Anlaß zum Austausch haben. Jeder vergleicht den Nutzen, den er gewinnt, mit der Nutzeneinbuße, den die Hingabe des Äquivalents verursacht. Bei reproduziblen Gütern veranschlagt jeder die enthaltenen Arbeitsmengen, so daß nun, wie das Wertgesetz unmittelbar formuliert, zu ihren gleichen Quanten ausgetauscht wird. Aus diesem Grunde sind auch die schwerfälligen und gelehrt klingenden Auseinandersetzungen, die Marx zur Erläuterung der dreifachen Äquivalentformel gibt, nicht falsch, aber ganz belanglos; hinter dem Aufbau verbergen sich im Grunde ganz selbstverständliche Gedanken[2].

7. Auf dieser Grundlage glaubt Marx seine Theorie in der Aufdeckung des »Warenfetischismus« krönen zu können. In ihm erkannten wir ein seltsames Produkt aus Hegel, Feuerbach und Ricardo. In dieser metaphysischen Herkunft der Vergegenständlichungstheorie liegt der Schlüssel zum Verständnis der Marxschen Lehre, anstatt daß sie uns den Schlüssel zur Enthüllung der Warenform bietet. Denn jetzt hat Marx seinen Ausgangspunkt vom Nutzen in der Tat ganz vergessen und mit dem Satz Ernst gemacht, daß der Gebrauchswert nicht in die Nationalökonomie gehört. An sich ist es natürlich eine Zweckmäßigkeitsfrage, ob man den Terminus »Ware« auf die speziell kapitalistische

---

[1] Oldenberg, Zur Preistheorie, Festgaben für Wagner S. 290.

[2] Vgl. Dietzel, a. a. O. S. 208: »Einer Widerlegung des Satzes von der Antinomie bedarf es heute nicht mehr. Nachdem schon Senior, I. St. Mill, Hildebrand, Schäffle, Rau u. a. seine Unhaltbarkeit nachgewiesen, haben die Grenznutzentheoretiker der Gegenwart ihm schließlich den Gnadenstoß gegeben«.

Form des Gebrauchsgegenstandes beschränkt. Aber wenn Marx dies tut, so hat er dabei den ganz falschen Hintergedanken, daß im Kapitalismus an der »Ware« die natürlichen Eigenschaften überhaupt nicht geschätzt werden; mit seiner eigenen Ableitung des Wertbegriffs gerät er in Kollision. Denn auch im kapitalistischen System bleibt die sachliche Qualität der Ware maßgebend, nur daß sie im Verhältnis zu anderen Waren nach der Nutzeneinbuße geschätzt wird, die ihre Reproduktion kosten würde, also nach den in ihr enthaltenen Arbeitsquanten. Und daß man die Waren in solcher Weise als Arbeitsprodukte in Beziehung zueinander setzt, das hatte ja Marx selbst vorher als unmittelbar deutliche Tatsache aufzuzeigen gesucht. Er begründet den Warenfetischismus durch die Gewohnheitswirkung, vermöge deren die entäußerten atomistischen Verhältnisse der Menschen verdinglicht werden. Eine seltsame Verquickung sozial- und naturphilosophischer Erkenntnistheorie! Denn das Argument ist dem Humismus nicht weniger kongruent als dem empirisch gewandten Relativismus Hegels. Überall sehen wir ein Fließen des Weltbildes, das das Substantielle in bloße Wirkungsweisen auflöst. Nun haben wir früher selbst die Möglichkeit zugegeben, ja behauptet, daß wir auch die Geschichte nach eigenen Kategorien formen. Marx kann uns lehren, daß es eine Grenze der Koordination zwischen Natur und Geschichte gibt. Denn die Natur selbst bleibt in der Gesellschaft nach dem substantiellen Charakter erhalten', den sie dem unmittelbaren Betrachter darbietet. Wie wir früher Marx' Grenzbestimmung des Natürlichen als eines bloßen Rahmens gesellschaftlicher Verhältnisse ablehnten (Kap. XVIII § 1), so hier das ausschließlich revolutionär-relativistische Weltbild seiner Geschichtsauffassung, das sich in der Aufdeckung des Warenfetischismus spiegelt und, wie wir früher schon betonten, den Dualismus zur materialistischen Naturerkenntnis aufs grellste beleuchtet. Das Natürliche bleibt in der Gesellschaft nach seinem substantiellen Charakter erhalten[1].

Die Gründe, die zur Aufstellung des Warenfetischismus geführt haben, weisen demnach über die bisherige Wertanalyse auf ein Allgemeines hinaus. Obwohl das Kapital nichts anderes als der Inbegriff

[1] Man sieht hieraus, wie verkehrt Koppels Gegenüberstellung stellen: »So haben wir hier die denkbar schroffsten Gegensätze: Bei Marx den Wert absolut, substantiell, konstant und eindeutig bestimmt, bei Simmel durchaus relativ, funktionell, variabel und normativ, bei beiden notwendiger Ausdruck ihres Weltbildes«. »Kapital und Philosophie des Geldes bilden die beiden Pole absoluter und relativer, substantieller und funktioneller Betrachtung« (a. a. O. S. 42, 72).

sämtlicher Waren als aufgespeicherte Arbeit im großen ist, so hat doch hier der erst im III. Band behauptete »Kapitalfetischismus« seinen Schatten vorausgeworfen. Einmal, weil Marx in dem Kapital als dem Zentralbegriff des Kapitalismus eine unaufhörliche Bewegung, eine stets von neuem wechselnde Fluktuation sieht, die seinem revolutionären Geiste als Typus der modernen rastlosen Wirschaftsweise vorschwebt. Zweitens durfte er glauben, da Ware und Kapital nur quantitativ verschieden sind, ohne weiteres durch Analogie die Bestimmung folgern zu können, daß ein sachlicher Erfolg dem Kapital ebensowenig zugerechnet werden dürfe als dem Fetisch Ware, daß es also unproduktiv sei. Dazu kommt ein letzter bedeutsamer Gedanke. In der Lehre vom Waren- und Kapitalfetischismus kehren, so sahen wir früher, Hegels objektiv-metaphysische Wesenheiten, die die Idee aus sich entlassen hat, als objektiv-fremde Mächte, als Gespenster wieder, deren Entstehung das zersplitterte Verhalten des Menschen zur Folge gehabt hat. Dadurch wird die Theorie vom Fetischismus zum Ausdruck einer Kulturkritik. Ganz richtig haben Marx und Engels gesehen, daß in der Gegenwart, wo die Produktion der Ware um des Gewinnes willen vorherrschend geworden ist und zugleich der Arbeitsprozeß durch die Großindustrie in eine riesenhafte Gemeinschaft zerlegt ist — und dies ist nur ein Gleichnis einer allgemeinen Verschlingung der Lebensverhältnisse — daß heute eine objektive Kultur über Teilmenschen Herr zu werden droht. Eine Kultur, deren unbekannte Gesetzmäßigkeit wir nicht zu bezwingen vermögen und die es daher in einen subjektiv-bewußten Prozeß umzugestalten gilt. Auf diesen sehr wesentlichen Gehalt des Marxismus als den Kern der Entäußerungstheorie und der einmaligen Dialektik der Geschichte wird im nächsten Kapitel zurückzukommen sein. Aber als nationalökonomische Wertlehre ist der Warenfetischismus ein Irrtum.

8. Der Tauschwert als Tauschwert soll das Geld sein. Marx behauptet also, daß dem Gelde der Eigenwert inhärentes Begriffsmerkmal ist. Und damit hat er unbestritten recht, daß heute das Geld selbst eine eigentümliche Ware ist, die durch ihre besondere Eigenschaft sich zum Wertmesser aller anderen eignet. In dieser Frage herrscht allgemeine Übereinstimmung, von der neuerdings nur Knapp abgewichen ist, um einen »nominalistischen« Standpunkt zu begründen[1]. Auf einem anderen Blatt steht es natürlich, ob der Eigenwert des Geldes nicht nur heute aus Zweckmäßigkeitsgründen besteht, sondern — gegen Marx — eine logische Notwendigkeit ist. Simmel hat gezeigt, daß der Substanzwert

[1] Knapp, Staatliche Theorie des Geldes.

dem Gelde nicht in diesem logischen Sinne innezuwohnen braucht. »Wo das Messen nur durch unmittelbare Gleichung zwischen zwei Quanten geschehen kann, da setzt es Qualitätsgleichheit voraus. Wo aber eine Änderung, eine Differenz oder das Verhältnis je zweier Quanten gemessen werden soll, da genügt es, daß die Proportionen der messenden Substanzen sich in denen der gemessenen spiegeln, um diese völlig zu bestimmen, ohne daß zwischen den Substanzen selbst irgendeine Wesensgleichheit zu bestehen brauchte. Es lassen sich also nicht zwei Dinge gleich setzen, die qualitativ verschieden sind, wohl aber zwei Proportionen zwischen je zwei qualitativ verschiedenen Dingen«. Simmel will deshalb beweisen, da dieses Dritte, das Spiegelbild der verschiedenen Substanzen, das Geld ist, »daß seine Funktion, Werte zu messen, ihm den Charakter eines Eigenwertes nicht aufzwingt«. »Zu je ausgedehnteren und mannigfaltigeren Diensten das Geld berufen ist und je schneller das einzelne Quantum zirkuliert, desto mehr muß sein Funktionswert über seinen Substanzwert hinauswachsen«. Aber Simmel weiß, daß die volle Loslösung vom Eigenwert eine Utopie ist und aus praktischen Gründen scheitern muß. »Die Realisierung dieses begrifflich Geforderten, der Übergang der Geldfunktion an ein reines Zeichengeld, ihre völlige Lösung von jedem die Geldquantität einschränkenden Substanzwert ist technisch untunlich, — während doch der Fortschritt der Entwicklung so erfolgt, als ob sie an diesem Punkte münden sollte« [1].

[1] Simmel, Philosophie des Geldes S. 103, 115, 115, 117, 146. Falsch ist, wenn Koppel sich in der Polemik gegen Marx auf Simmel berufen zu können glaubt: »Es ist Simmels Verdienst, dargelegt zu haben, daß das Gemeinsame in einem Verhältnis der beiden Größen zu einem Dritten bestehen kann und nicht Materiatur der beiden zu sein braucht. Er hat dies in deutlicher Weise getan und damit die schärfste Waffe gegen alle substantiellen Werttheorien geliefert« (a. a. O. S. 35). Koppel zitiert aus Simmel besonders den Satz: »Ein Maßverhältnis zwischen zwei Größen nicht mehr durch unmittelbares Aneinanderhalten herzustellen, sondern daraufhin, daß jede derselben zu je einer anderen Größe ein Verhältnis hat und diese beiden Verhältnisse einander gleich oder ungleich sind — das ist einer der größten Fortschritte, die die Menschheit gemacht hat« (Simmel, a. a. O. S. 120). Daraus schließt Koppel, daß die Waren nicht, wie Marx will, etwas Gemeinsames haben müssen. Er übersieht, daß Simmel nur eine Geldtheorie gibt. Auch wenn das Ideal erreicht ist und alle Waren in ein bestimmtes Verhältnis zu einem Zeichen gesetzt sind, bleibt ihnen ein Gemeinsames. Und es bestimmte schon Marx nicht als eine natürliche Eigenschaft, sondern als die Verhältnisbeziehung, Arbeitsprodukte zu sein. Aber dieser Schluß ist, wie wir unter Punkt 3 feststellten, gar nicht nötig. In alle Ewigkeit wird als das gemeinsame Band, das den Warenaustausch verständlich macht, der Nutzen fungieren, subjektiv ausgedrückt, die wechselseitige Wünschbarkeit der Güter.

§ 3. Die Mehrwert- und Verelendungstheorie.

In der prinzipiellen Bestimmung der Arbeitswerttheorie konnten wir bisher Marx zustimmen. Nun beginnt das eigentliche punctum saliens[1]. Schon früher bemerkten wir, daß die Mehrwertlehre nicht ein deduktives Ergebnis aus der Werttheorie, sondern außerdem die weitere Prämisse von der ausschließlichen Produktivität der lebendigen Arbeit voraussetzt. Damit traten wir zugleich in eine Erörterung, wie sich Marx zu seinen Vorgängern, zu Smith, Ricardo und dem ethischen Sozialismus verhält, wobei wir zugleich die Selbstzeugnisse von Marx und Engels einflechten.

Smith beginnt sein Kapitel vom Arbeitslohne so: »Das, was durch die Arbeit hervorgebracht wird, ist ihre natürliche Belohnung und macht also den ersten Arbeitslohn aus. In dem ursprünglichen Zustande der Gesellschaft, wo noch kein Landeigentum und kein gesammeltes Kapital war, gehörte dem Arbeiter das Erzeugnis seiner Arbeit ganz. Er hatte weder einen Grundherrn, noch einen Meister, mit dem er teilen mußte . . . Aber dieser Zustand der Dinge, in welchem der Arbeiter das ganze Produkt seiner Arbeit sich zueignen konnte, dauerte nicht länger, als bis Grund und Boden ein Eigentum geworden war und Kapitalien sich gesammelt hatten . . . Sobald Land ein Eigentum geworden ist, verlangt der Besitzer vom Grund und Boden einen Anteil von allen den Erzeugnissen, die durch Arbeit auf seinem Gebiet entweder eingesammelt oder hervorgebracht werden. Seine Rente muß also zuerst von den Erzeugnisse dieser Arbeit abgezogen werden. Selten geschieht es, daß eben der Mann, der den Acker pflügt, auch Vermögen genug hat, sich solange zu unterhalten, bis die Ernte reift. Sein Unterhalt wird ihm also gemeiniglich von dem Kapitale eines andern vorgeschossen. Dieser andere ist der Pächter, der ihn in Arbeit setzt, der aber gar keinen Vorteil davon haben würde, ihn als Arbeiter anzustellen, wenn er nicht an dem

[1] Daß der Werttheorie »die grundlegende Bedeutung für die Beurteilung des Sozialismus nicht zukommt, die man ihr in der Regel zuspricht«, hat besonders Wolf gesehen. (Sozialismus und kapitalistische Gesellschaftsordnung, 1892, S. 290). Schulze-Gävernitz meint dagegen in der zitierten Rektoratsrede: »Kein unentbehrlicher Bestandteil des Lehrgebäudes ist die berühmte Mehrwertlehre, die man vom historischen Materialismus wie der sozialistischen Politik loslösen, für sich annehmen oder bekämpfen kann, ohne den Kern des Marxismus zu berühren« (a. a. O. S. 61). Die Verschmelzung der Mehrwertstheorie mit der Klassenkampftheorie ist hier ebenso übersehen wie ihre zentrale Stellung im ökonomischen System, wenn freilich auch die sozialistischen Ansprüche ganz anders begründet werden können.

Erzeugnisse seiner Arbeit einen Anteil bekäme, — und von demselben sein aufgewandtes Kapital mit Gewinnst zurückerhielte. Dieser Gewinnst verursacht den zweiten Abzug von dem Produkte der auf Ländereien gewandten Arbeit« [1].

Marx gesteht Smith zu, den Ursprung des Mehrwerts erkannt zu haben. »A. Smith faßt also den Mehrwert, nämlich die Mehrarbeit, den Überschuß der verrichteten Arbeit und in der Ware realisierten Arbeit über die bezahlte Arbeit hinaus, über die Arbeit hinaus, die ihr Äquivalent im Arbeitslohn erhalten hat, als die allgemeine Kategorie auf, wovon der eigentliche Profit und die Grundrente bloß Abzweigungen sind. Dennoch hat er den Mehrwert als solchen nicht als eigene Kategorie geschieden von den besonderen Formen, die er in Profit und Grundrente erhält. Daher bei ihm wie noch mehr bei Ricardo viel Irrtum und Mangelhaftes in der Untersuchung« [2].

Ehe wir dies Urteil sachlich würdigen, skizzieren wir die Ansicht Ricardos und Marx' Stellungnahme zu ihm. Ricardo setzt die Wertanalyse Smiths fort und behauptet: »Nicht blos die unmittelbar auf die Güter verwendete Arbeit beeinflußt deren Wert, sondern auch die in den Geräten, Werkzeugen und Gebäuden, welche dieser Arbeit dienen, enthaltene«. Ricardo koordiniert also als gleich produktiv lebendige und aufgehäufte Arbeit. »Angenommen, die sozialen Berufe gewännen in der Weise an Umfang, daß etliche Kähne und Takelwerk zum Fischen, andere Saatgut und jene rohen Geräte lieferten, wie man sie anfänglich beim Ackerbau benutzte, so würde sich doch noch immer derselbe Grundsatz bewahrheiten, daß der Tauschwert der erzeugten Güter im Verhältnis zu der auf ihre Produktion verwandten Arbeit stände; und zwar nicht nur zu der Arbeit, welche zu ihrer Erzeugung unmittelbar benutzt wurde, sondern auch zu der aller jener Geräte und Vorrichtungen, die dazu dienten, der speziellen Arbeit, für welche man sie brauchte, Erfolg zu verleihen«. Hierin liegt demnach auch der Ursprung des »Kapitalprofits«, dessen Folge wiederum der Kapitalzins ist als Entschädigung für die Überlassung der produktiven akkumulierten Arbeit. In gleicher Weise wie das Kapital löst Ricardo die Grundrente in Arbeitsquanten auf, nur daß hier allerdings der Boden selbst die Ursache der Rente ist, sie also durch Arbeitsmengen nur determiniert wird. »Der Tauschwert aller Güter, mögen sie nun gewerbliche, bergmännische oder landwirtschaftliche sein, wird nicht durch die geringere Arbeitsmenge bestimmt,

[1] Smith, Untersuchung über die Natur und die Ursachen des Nationalreichtums. 2. Ausg. 1799, S. 112—114.

[2] Marx, Theorien über den Mehrwert I, S. 144.

welche zu ihrer Erzeugung bei besonders günstigen Umständen ausreicht, deren sich ausschließlich die besondere Produktionserleichterung Genießenden erfreuen, sondern durch die größere Arbeitsmenge, welche notwendigerweise alle diejenigen für ihre Erzeugnisse anwenden müssen, denen solche Erleichterungen nicht zu Gebote stehen und die fortgesetzt unter den ungünstigsten Verhältnissen produzieren, d. h. unter den allerungünstigsten, bei welchen die Produktion in Anbetracht des erforderlichen Güterquantums noch fortgeführt werden muß« [1].

Über diese Quintessenz der Ricardoschen Lehren urteilt Marx: »Ricardo kümmert sich nie um den Ursprung des Mehrwerts. Er behandelt ihn wie eine der kapitalistischen Produktionsweisen, der in seinen Augen natürlichen Form der gesellschaftlichen Produktion, inhärente Sache« [2]. »Ricardo betrachtet nirgendwo den Mehrwert gesondert und getrennt von seinen besonderen Formen — Profit, Zins und Rente . . . In seinen Betrachtungen über Profit und Arbeitslohn abstrahiert Ricardo nun auch von dem konstanten Teile des Kapitals, der nicht in Arbeitslohn ausgelegt wird. Er behandelt die Sache so, als würde das ganze Kapital direkt in Arbeitslohn ausgelegt. Sofern betrachtet er den Mehrwert und nicht den Profit und kann daher von einer Theorie des Mehrwerts bei ihm gesprochen werden. Andererseits glaubt er aber vom Profit als solchem zu sprechen und drängen sich in der Tat überall Gesichtspunkte unter, die von der Voraussetzung des Profits und nicht des Mehrwerts ausgehen« [3].

Sind nun diese Urteile von Marx gerechtfertigt? Nach Smith ist, wie wir hörten, der Arbeitslohn diejenige Größe, die nach Abzug der dem Grundeigentümer und dem Kapitalbesitzer gezahlten Entschädigung übrig bleibt. Aber Smith, der liberale Optimist, ist weit entfernt von der Meinung, die ihm Marx als dem Entdecker des Mehrwerts unterschiebt, als ob dieses Verhältnis zwischen Arbeits- und Besitzeinkommen einen Ausbeutungscharakter habe. Hier ist vielmehr eine wirkliche wertfreie Betrachtung, indem Smith die Antagonismen zwischen Arbeiter und Kapitalist als notwendige Folgen der privaten Kapitalansammlung nur konstatiert. Daneben kennt nun freilich Smith einen zweiten Anzeiger des Arbeitslohnes, den schon von den Physiokraten gelehrten »natürlichen« Preis. Indem nämlich Smith zugunsten des Arbeiters feststellen will, daß der Abzug vom Arbeitsprodukte das Existenzminimum freilassen müsse, wird ihm dieses selbst zur Wertbestimmung der Arbeit.

---

[1] Ricardo, a. a. O. S. 22—24, 59 f.
[2] Marx, Kapital I, S. 480.
[3] Marx, Theorien usw. II, 1, S. 97.

Und jetzt will er nur »gewisse Umstände« anerkennen, »welche den Arbeitern günstig sind und ihnen erlauben, ihren Lohn über das gewöhnliche Maß, welches immer das Kleinste ist, wobei ein Mensch bestehen kann, zu erhöhen«[1]. Ricardo hat die Werttheorie Smiths aufs schärfste und genaueste im Detail durchgeführt, zugleich aber diesen Dualismus vergrößert. Denn auch nach ihm erhält der Arbeiter zunächst soviel, als der Grundbesitzer und Kapitalist in genauer Determination durch die von ihnen zur Verfügung gestellten produktiven Arbeitsmengen freilassen. Indem er aber den Grundsatz, daß Waren sich nach den in ihnen enthaltenen Arbeitsmengen austauschen, auch auf die Ware Arbeit anwendet, erhält er zugleich einen fehlerhaften Selbstwiderspruch; denn nach dieser Meinung, die den Arbeitslohn auf die bloßen Reproduktionskosten des Arbeiters herabdrückt, erhalten die besitzenden Schichten alles mit Ausnahme dessen, was der Arbeiter zu seiner Existenz entsprechend den Anschauungen seiner Zeit notwendig hat.

Diese doppelte Bestimmung des Arbeitslohnes stellt vor die Alternative, entweder den einen oder den andern Maßstab als ausschließlich zu behaupten. Die Sozialisten gingen den letzteren Weg und zwar so, daß sie zugleich den Austausch gleicher Arbeiten, von dem Ricardo ausging, zu einem ethischen Postulat machten. Die Vorgänger von Marx sind in bezug auf die Mehrwerttheorie diejenigen Sozialisten, von denen er im »Elend« behauptet, Proudhon habe an ihnen ein Plagiat begangen (vgl. Kap. IV, S. 23). An anderer Stelle führt Marx als einen möglichen von ihm selbst abgelehnten Einwand gegen Ricardo auf: »Wenn der Tauschwert eines Produkts gleich ist der in ihm enthaltenen Arbeitszeit, ist der Tauschwert eines Arbeitstages gleich seinem Produkt. Oder der Arbeitslohn muß dem Produkte der Arbeit gleich sein. Nun ist das Gegenteil der Fall . . . Dieser von bürgerlich-ökonomischer Seite gegen Ricardo vorgebrachte Einwand ward später von sozialistischer Seite aufgegriffen. Die theoretische Richtigkeit der Formel vorausgesetzt, wurde die Praxis des Widerspruchs gegen die Theorie bezichtigt und die bürgerliche Gesellschaft angegangen, praktisch die vermeinte Konsequenz ihres theoretischen Prinzips zu ziehen. In dieser Weise wenigstens kehrten englische Sozialisten die Ricardosche Formel des Tauschwerts gegen die politische Ökonomie«[2]. Damit ist die Entwicklung richtig gezeichnet. Wie verhält sich nun Marx zu diesem ethischen Sozialismus?

[1] Smith, a. a. O. S. 120.
[2] Marx, Kritik der polit. Ökonomie S. 45.

Engels hat sich hierüber im Vorwort des II. Bandes des »Kapital« ausführlich ausgesprochen. Nachdem er rückhaltlos anerkannt hat, daß Marx in der Behauptung des Mehrwerts genügend Vorgänger gehabt hat, fährt er fort: »Was hat denn aber Marx über den Mehrwert Neues gesagt? Wie kommt es, daß Marx' Mehrwerttheorie wie ein Blitz aus heiterem Himmel eingeschlagen hat, und das in allen zivilisierten Ländern, während die Theorien aller seiner sozialistischen Vorgänger, Rodbertus eingeschlossen, wirkungslos verpufften? Dis Geschichte der Chemie kann uns das an einem Beispiel zeigen«. Engels vergleicht nun die Entdeckung des Mehrwerts mit der des Sauerstoffs. »Priestley wie Scheele hatten den Sauerstoff dargestellt, wußten aber nicht, was sie unter der Hand hatten . . . Wie Lavoisier zu Priestley und Scheele, so verhält sich Marx zu seinen Vorgängern in der Mehrwertstheorie. Die Existenz des Produkten-Wertteils, den wir jetzt Mehrwert nennen, war festgestellt lange vor Marx; ebenso war mit größerer oder geringerer Klarheit ausgesprochen, woraus er besteht, nämlich aus dem Produkt der Arbeit, für welche der Aneigner kein Äquivalent bezahlt hat. Weiter aber kam man nicht . . . Da trat Marx auf. Und zwar in direktem Gegensatz zu allen seinen Vorgängern. Wo diese eine Lösung gesehen hatten, sah er nur ein Problem. Er sah, daß hier weder dephlogistisierte Luft vorlag noch Feuerluft, sondern Sauerstoff — daß es sich hier nicht handelte, sei es um die bloße Konstatierung einer ökonomischen Tatsache, sei es um den Konflikt dieser Tatsache mit der ewigen Gerechtigkeit und wahren Moral, sondern um eine Tatsache, die berufen war, die ganze Ökonomie umzuwälzen und die für das Verständnis der gesamten kapitalistischen Produktion den Schlüssel bot«[1]. Diese Ausführungen sind nicht unrichtig, aber übertrieben. Erst Marx hat den Mehrwert zum Zentralbegriff — fast möchte man sagen — einer neuen proletarischen Weltauffassung gemacht. Aber deshalb sind die Schriften der älteren Sozialisten nicht »wirkungslos verpufft«. Schon deswegen nicht, weil sie in Marx und nicht weniger in Rodbertus fortlebten. Neben dieser quantitativen Hervorhebung kennt nun Engels noch zwei qualitative Großtaten von Marx; es sollen dies, wie schon früher hervorgehoben, die Ersetzung der Ware Arbeit durch die Arbeitskraft und die Lösung des Rätsels der Durchschnittsprofitrate sein. Wir haben es hier zunächst nur mit dem ersten Faktor zu tun. Marx hat zwar nicht die Inkongruenz der Lohntheorien gesehen, die wir bei Smith und Ricardo fanden. Aber er entdeckt in der doppelten Anwendung des Arbeitswertes auf jede Ware und

[1] Engels, Kapital II, XVII ff.

die Ware Arbeit einen logischen Widerspruch. Wir sahen früher, wie Marx im »Elend« noch ganz auf dem Boden Ricardos steht. »Man kauft die Arbeit nicht als Objekt unmittelbarer Konsumierung. Nein, man kauft sie als Produktionsmittel, wie man eine Maschine kauft«[1]. Indem Marx aber später durch Proudhon angeregt den »Wert der Arbeit« verwirft, um an seine Stelle den »Wert der Arbeitskraft« zu setzen, behauptet er die ausschließliche Produktivität der lebendigen Arbeit. Das Geheimnis des Marxschen Systems besteht in nichts anderm als in der Konsequenz, mit der die Lehre vom natürlichen Arbeitslohn ausgebildet[2] und durch die Behauptung der allein produktiven Arbeitskraft in ein wissenschaftliches statt in ein ethisches Gewand gehüllt ist. Der teleologische Charakter kommt erst dadurch hinein, daß Marx die Gesetze des gleichen Warenaustausches in kapitalistische Gesetze der Aneignung umschlagen läßt und nun die Synthese erwartet, eine Entwicklungsreihe, die, wie wir im vorigen Kapitel sahen, nichts anders als die Verwirklichung der Gerechtigkeit bedeutet. Hierdurch erhält die zuerst als bloße Tatsache behauptete[3] Ausbeutung den normativen Sinn der Verneinung eines sittlichen Prinzips. So wird nachträglich der ethische Gehalt hergestellt, von dem die englischen Sozialisten unmittelbar und offen ausgingen.

Nun hat allerdings Marx eine widerspruchsfreie Lohntheorie gegenüber dem Dualismus Ricardos, dem er Verwechslung von Mehrwert und Profit vorwirft, — mit Unrecht, weil Ricardo immer an Profit und niemals an Ausbeutung denkt, mit Recht, weil doch der natürliche Preis der Arbeit Mehrwert erzeugen muß. Es ist eine keineswegs terminologische Angelegenheit[4], sondern eine Frage von großer Bedeutung, wenn Marx an Stelle der Arbeit die Arbeitskraft setzt. In der Tat entsteht

[1] Marx, Elend S. 32.

[2] Es mag diese Behauptung zunächst befremden, da Marx selbst das eherne Lohngesetz schroff abgewiesen hat. Näheres weiter unten.

[3] Der Beginn der Deduktion ist daher irreführend. »Daß der Wert, den ihr (der Arbeitskraft) Gebrauch während eines Tages schafft, doppelt so groß ist wie ihr eigener Tageswert, ist ein besonderes Glück für den Käufer, aber nach den Gesetzen des Warenaustausches durchaus kein Unrecht gegen den Verkäufer« (Engels, Antidühring S. 217). Das Versteckspiel enthüllt sich erst später.

[4] So besonders Simmel, Philosophie des Geldes S. 457 f. Zustimmend Bortkiewicz, Wert- u. Preisrechnung im Marxschen System III, Brauns Archiv XXV, S. 482 Anm. 66.

ein Widerspruch, wenn man die Arbeit zum Maßstabe des Wertes macht und nun die Arbeit selbst durch die Arbeit messen will. Von einem Wert der Arbeit kann nur gesprochen werden, insofern sie ein Vielfaches einer Normalarbeit darstellt, also im Sinne einer Reduktion auf gesellschaftlich notwendige Arbeitszeit. Aber unzulässig ist es, die Reproduktionskosten der Arbeit selbst wieder zum Bestimmungsgrunde der Arbeit schlechthin zu machen. Der Satz, daß die menschliche Arbeit nur soviel Arbeit wert ist, als zu ihrer Erhaltung notwendig ist, obwohl sie mehr Wert erzeugen mag, ist gar keine Folge des Wertgesetzes, sondern eine unmögliche Behauptung. Erst wenn man, — was freilich den älteren Theoretikern vorschwebt, — an Stelle der Arbeit den ganzen Menschen, die Ware Arbeitskraft überhaupt setzt, verschwindet der Widerspruch, wobei freilich die Konsequenz notwendig wird, zugleich der lebendigen Arbeit alleinige Produktivität zuzuschreiben. Denn nur so wird jeder Ausblick auf eine andere Determination des Lohnes als durch das Lohnminimum versperrt. Marx hat durch seine Konsequenz gezeigt, daß die Lehre vom natürlichen Arbeitslohn nur in Form der Mehrwertlehre möglich ist, die die Produktivität nur dem variablen Kapitalteil zurechnet. Aber man kann mit dem zunächst formal gleichen Recht ebenso gut die umgekehrte Konsequenz ziehen, daß nämlich die ganze Lehre, welche den Menschen mit den Gesetzen der Ware übereinstimmen läßt, falsch und über Bord zu werfen ist. Die erste Lohntheorie Smiths und Ricardos, nach der der Lohn durch diejenige Größe der Grundrente und des Kapitalzinses determiniert wird, bei der der Arbeiter selbst Produzent wird, — diese Abzugstheorie würde ohne die Anwendung des Wertgesetzes auf den Menschen eine ebenso widerspruchsfreie Ansicht darstellen, wie sie in entgegengesetzter Richtung Marx formuliert hat.

Damit ist die Alternative deutlich gestellt und endlich die Bahn zu einer Kritik der Mehrwerttheorie frei gemacht.

Wir zerlegen das Problem in zwei Fragen: 1. Ist überhaupt so eine ernsthafte Lohnbestimmung möglich? 2. Ist wirklich ausschließlich die lebendige Arbeit produktiv?

Die erste Frage muß ohne weiteres verneint werden. Denn wenn der Lohn durch ein »historisches« und »moralisches« Element in seiner niedrigsten Höhe begrenzt ist, so muß es doch Übergangsperioden geben, in denen auch für die untersten Schichten ein allmähliches Aufsteigen, ein Selbstverständlich- werden gewisser Kultureinrichtungen erfolgt. Da nun die Anschauungen im Wandel begriffen sind, so kann von hier aus

kein Urteil über das Schicksal der Arbeiterklasse gewonnen werden. Die starre, rein statische Linie, die Marx hier zeichnet, beweist, wie fremd dem Begriffsphilosophen im einzelnen die dynamische Weltbetrachtung werden kann. Es liegt hier die gleiche einseitige Enge des Horizontes vor, die wir schon früher bei der angeblichen Allgemeinheit der Individuen vorfanden. Wohl läßt sich die ökonomisch unzulässige Theorie des Mehrwerts in eine wertvolle soziologische wenden, die besagt, daß in der Tat in jedem Augenblick die letzte in den Augen der Zeitgenossen noch mögliche Existenzweise eine gegebene Größe ist. Sie bestimmt aber nicht den Lohn, sondern wird umgekehrt durch die Lohnhöhe und damit, wie wir gleich sehen werden, durch die Produktivität der Volkswirtschaft bestimmt.

Kann nun wenigstens die Meinung von der alleinigen Produktivität der lebendigen Arbeit Geltung beanspruchen? Dieser Gedanke ist in der Tat ganz absurd, und es ist kein Zufall, wenn Marx an diesem Angelpunkte seines Systems so schnell vorbeieilt — im Gegensatz zu seiner sonstigen Gründlichkeit. Allerdings ist die lebendige Arbeit stets nötig, solange die Maschine sich nicht ganz von selbst bewegt. Aber ist es deshalb auf ihr Konto zu setzen, wenn Marx die zufolge der technischen Erfindungen ins Riesenhafte gesteigerten Produktivkräfte der modernen Volkswirtschaft anerkennt? Daß die Arbeitskraft des Lohnarbeiters heute mehr erzeugt als früher, liegt doch offenbar nicht an ihm, sondern an den Produktionsmitteln, die er in Bewegung setzt. Marx behauptet, die Maschine verliere immer so viel an Wert, als sie an das Produkt abgibt. Wenn dies wirklich wahr wäre, dann würde kein Mensch eine Maschine anstellen, denn er würde ja gar keinen Nutzen von ihr haben! Die Produktionsmittel, das Kapital, die aufgehäufte Arbeit ist es, die erst die Möglichkeit gewährt, daß die lebendige Arbeit produktiver wird, eine Redewendung, die sogar etwas Mißverständliches birgt. Denn in der Intensität, Dauer usw. der lebendigen Arbeit steckt zunächst gar kein Moment, das die dem Kapital geschuldete Produktivität erklärte, da sie auch stattfindet, wenn man den Arbeitstag als völlig kongruent mit einem andern ansieht, der ohne Kapital sich vollzieht und dementsprechend unproduktiver ausfällt. Kann man im Ernst die Produktivität des konstanten Kapitals leugnen, da man mit ihm doch, um es ganz trivial auszudrücken, etwas anfangen kann, da man mittels seiner nicht nur die auf seine Herstellung gerichtete Arbeit einholen, sondern auch — sonst würde die Akkumulation gar keinen Erfolg versprechen — ein Plus über die aufgewandte Arbeit hinaus realisieren kann? Das Unternehmereinkommen hat zwei Quellen, einmal den Arbeitslohn, so-

weit der Unternehmer selbst arbeitet; Marx weigert sich mit Recht, das Unternehmereinkommen als ausschließlichen Arbeitslohn anzuerkennen. Hinzu tritt der Kapitalgewinn, der, den Kapitalzins einschließend, nach dem Gesagten auf nichts anderm als der Produktivität des Kapitals beruht, das selbst wieder in Arbeitskosten auflösbar ist[1]. Diese weit verbreitete Produktivitätstheorie ist neuerdings von den Grenznutzentheoretikern scharf angegriffen worden; aber indem sie, wie Böhm, den Profit aus dem Agio erklären, das die Gegenwartsware über der Zukunftsware hat[2], formulieren sie schließlich in nur anderer Wendung, daß man heute mit dem Kapital etwas erreichen kann, was trotz der späteren Wiedergabe einen Gewinn möglich macht. Mit Recht bemerkt Tugan-Baranowsky, der die Marxsche Scheidung des variablen und konstanten Kapitals verwirft: »Böhm-Bawerk hat sie (die Produktivitätstheorie) scharf kritisiert, aber seine Kritik ist ihm wenig gelungen, da sie den Kern der Sache nicht trifft und nicht treffen konnte, weil der Kritiker selbst auf dem Boden dieser Theorie steht, welche die Grundlage seiner ganzen Kapitallehre bildet . . . Es ist also klar, daß für Böhm-Bawerk nicht minder wie für Wieser, Marschall, Menger und andere moderne Vertreter der Produktivitätstheorie die technische Produktivität des Kapitals die natürliche Grundlage des kapitalistischen Profits bildet«[3].

Marx hat demnach seine grundlegende Hypothese nicht zu beweisen gewußt. An dieser Stelle versagt das System. Die Ausbeutungstheorie kann die Tatsachen der modernen Volkswirtschaft nicht richtig analysieren. Deshalb ist aber gerade an dieser Stelle, an der die sonst wichtige Lohntheorie einen Stoß erhält, eine Auseinandersetzung über das prinzipielle Verhältnis zwischen Marxismus und Sozialismus erforderlich. Fallen die Ansprüche der letzteren mit jenem System?

Von revisionistischen Marxisten wird diese Frage aus einleuchtenden Gründen regelmäßig verneint. So meint Bernstein: »Die Mehrarbeit dieses letzteren (des Arbeiters) ist eine empirische aus der Erfahrung nachweisbare Tatsache, die keines deduktiven Beweises bedarf. Ob die Marxsche Werttheorie richtig ist oder nicht, ist für den Nachweis der

---

[1] Vgl. hierüber Dietzel, a. a. O. S. 261 ff. Mit Unrecht behauptet Diehl, »Ricardo hat in seiner Kapitaltheorie die Werttheorie verlassen« (a. a. O. II, 1, S. 34 f., 89). Es bezieht sich dies nur auf bestimmte Modifikationen, auf die wir im nächsten Paragraphen zu sprechen kommen.

[2] Vgl. Böhm-Bawerk, Kapital und Kapitalzins. Bd. I u. II. Dazu Dietzels Besprechung des II. Bandes in den Göttinger Gelehrtenanzeigen, 1891, Nr. 23

[3] Tugan-Baranowsky, a. a. O. S. 197 f. In ähnlichem Sinne Adler, Die Grundlagen der Karl Marxschen Kritik der bestehenden Volkswirtschaft S. 134 ff.

Mehrarbeit ganz und gar gleichgültig«[1]. Auch Struve findet: »Ausbeutung im sozialen Sinne liegt überall vor, wo Nichtproduzenten auf Grund eines Herrschaftstitels Arbeitsprodukte sich aneignen . . . Aus dieser Auseinandersetzung ergibt sich, daß für die Theorie der sozialen Ausbeutung der Begriff des Wertes nutzlos ist«[2]. Und Tugan behauptet: »Sie (die Produktivitätstheorie) mag richtig sein, und zugleich muß die Ausbeutungstheorie ihre Geltung bewahren«. Tugan sucht dies allerdings mit einem falschen Argument zu begründen, indem er durch den Schein der stets notwendigen lebendigen Arbeit verführt sie doch wieder — im Widerspruch zu den eben zitierten Ausführungen — als allein produktiv hinstellt. Es hängt dies mit seiner schon kritisierten Werttheorie zusammen, nach der der Mensch alleiniges Kostenelement der Wirtschaft ist. Die Grundlage des Kapitalzinses soll sein »der Besitz nicht so sehr der Arbeitswerkzeuge wie der Unterhaltsmittel der Arbeiter« und daher doch »der Arbeiter, welcher sie zu sich nimmt«[3]. Eine unmögliche Auffassung, da doch die Genesis des besitzlosen Proletariers, wie es Marx selbst formuliert, nur eine Voraussetzung zur Beschäftigung an den Produktionsmitteln des Kapitalisten ist. Aber sehen wir von dieser ökonomischen Begründung ab, wie steht es mit der ethischen Seite des Sozialismus? Ist der Kapitalzins wirklich verwerfliches, ungerechtes Einkommen?

Marx geht bei der Aufstellung seiner Mehrwertlehre von einer absoluten Disharmonie der Klassen aus. Abgesehen von dem praktischen Grunde, der in seiner politischen Opposition gegründet ist, fanden wir im vorigen Kapitel als die Ursache seiner Auffassung eine dialektische Kausaltheorie, die nur gibt, wo dem anderen genommen wird. Ganz richtig sagt Marx, die Gesamtheit der Kapitalisten — gleiche Gewinne vorausgesetzt — könne sich nicht selbst übervorteilen. Aber muß notwendig, damit materieller Wohlstand entsteht, irgend jemand den Kürzeren ziehen, »übervorteilt« werden? Es ist ganz falsch, wenn Marx es als Ausbeutung hinstellt, daß der Kapitalist sich die aus dem gesellschaftlichen Charakter des Arbeitsprozesses entspringenden Produktivkräfte

[1] Bernstein, Voraussetzungen usw. S. 42. Allerdings bleibt die Arbeitswerttheorie, wenn man sich nicht auf bloße Empirie verlassen will, eine notwendige Prämisse des Mehrwerts. Insofern durfte Kautsky mit Recht entgegnen: »Mit dieser (der Marxschen Werttheorie) hängt aufs innigste die ganze Auffassung der modernen Produktionsweise zusammen, die Marx entwickelt hat. Diese ganze Auffassung wird in ihrer bisherigen Form hinfällig und bedarf der Korrektur, wenn die Marxsche Theorie eine Abänderung erfährt« (Bernstein und das sozialdemokratische Programm S. 40).

[2] Struve, Brauns Archiv XIV, S. 729.

[3] Tugan-Baranowsky, a. a. O. S. 198 f.

des Kapitals — hier ist übrigens die entwickelte Produktivitätstheorie anerkannt — und die fremde Wissenschaft kostenlos aneignet. Denn zunächst ist dies nicht richtig, da gerade hier die Persönlichkeit des Unternehmers, seine qualifizierte Arbeit, die einen besonderen Aufsichtslohn verlangt, eine sehr große Rolle spielt. Aber ganz abgesehen von dieser sachlichen Unrichtigkeit, muß deswegen, weil dem Kapitalisten etwas unentgeltlich zufällt, der Arbeiter es bezahlt haben und ihn Arbeit gekostet haben? Die von Marx hier angenommene Denknotwendigkeit besteht nicht. Aber ebenso einseitig waren seine Vorgänger, die klassischen Ökonomen, die sich damit begnügten, Grundrente und Kapitalzins als Abzug vom Arbeitslohn nachgewiesen zu haben. Eine sachliche Prüfung ist also doch erforderlich. Nun ist die Grundrente zwar dem Boden geschuldet, aber doch nur, weil er ursprünglich durch Arbeit in Angriff genommen worden ist, und der Kapitalzins derjenigen Arbeit, die das Kapital zuerst durch eigene Tätigkeit des Besitzers konstituiert. Soweit ist also dieses Einkommen ohne weiteres gerechtfertigt, sofern es auf Arbeit des Beziehers beruht[1]. Dies ist nun der springende Punkt: im Systeme der privatwirtschaftlichen Organisation wird das so modifizierte Arbeitseinkommen unentgeltlich — durch Vererbung — weiter gegeben und verwandelt sich so in Besitzeinkommen. Die Frage, ob es hierdurch ungerecht geworden ist, wird uns im Schlusskapitel beschäftigen bei der Erörterung, ob der Sozialismus ethische Notwendigkeit ist. Es ist aber klar, daß wir auf ganz einfachem Wege schließlich zu dem gleichen Problem kommen mußten, wie Marx formuliert hat, ob Privateigentum oder nicht. Denn da wir ihm früher Recht gaben, es als oberste soziale Prämisse des Kapitalismus anzusehen, so mußten wir auch zu dem gleichen Endergebnis gelangen, daß, wenn der heutige Zustand ungerecht ist, er nur durch Abschaffung des Privateigentums saniert werden kann.

Dieses Problem, das uns in die Frage nach dem Wesen des Gerechten einführt, soll erst im Schlußkapitel erledigt werden. Hier gilt es zunächst eine Frage zu beantworten, die uns zugleich auf die Kritik der kapitalistischen Naturgesetze zurückführt. Besteht wirklich das grausame Gesetz, daß mit Zunahme des materiellen Reichtums, mit der Vergrößerung des Kapitals, der Abzug vom Arbeitsprodukte immer größer wird? Bewegt sich die Lohnarbeit wirklich umgekehrt pro-

[1] Es ist damit nicht gesagt, daß jede »ursprüngliche Akkumulation« historisch auf der Arbeit dessen beruht, dem alsdann die Rente zufällt. Es handelt sich nur um eine logische Verdeutlichung von der oben vorausgesetzten Möglichkeit aus. Damit entfallen die Einwände, die Rodbertus gegen eine solche Ableitung vorbringt (Dritter sozialer Brief 47 ff.).

portional der Produktivität der Volkswirtschaft? Besonders Dietzel hat uns von dem lähmenden Drucke dieser sozialistischen Doktrin befreit. Seine Verteilungslehre lautet: »Die Bewegung der Produktivität der Volkswirtschaft, die reflektiert in der Bewegung des Preisniveaus, bildet die oberste Ursache der Bewegung des nationalen Lohnniveaus, der durchschnittlichen Lohnrate. Steigerung der Produktivität bewirkt auf die Dauer und allgemein Erhöhung des Arbeits-, Erniedrigung des Besitzeinkommens. Steigt die Produktivität, indem die Produktion auf Land produktiver wird, so steigt der Lohn, fällt die Grundrente und umgekehrt. Steigt die Produktivität, indem die Produktion auf Kapital produktiver wird, so steigt der Lohn, fällt die Kapitalrente (Zins und Profit) und umgekehrt. Der Lohn steigt und fällt mit der Produktivität«[1]. Dietzel beweist diese »Konträr- oder Produktivitätstheorie«, wie er sie nennt, indem er von der Grundrente ausgeht: »Steigt die Produktivität, so sinkt die Kornrente, steigt der Kornlohn.« »Höherer Kornpreis, niedrigerer Lohn«[2]. Es folgt diese Theorie aus der Erwägung, daß der Geldpreis des Korns sich nach den Kosten des mindestproduktiven Landes, der Kornlohn nach dem Arbeitsertrage auf dem mindestproduktiven Lande bemißt; daher ist die Grundrente bei geringer Produktivität am größten, der Arbeitslohn bei hoher Produktivität am größten. Ebenso stellt sich das Verhältnis zwischen Kapitalzins und Arbeitslohn. Dazu führt Dietzel noch einen allgemeinen Grund an, indem er anknüpft »an die allgemeine Fassung des Lohngesetzes, welche in der Theorie von Angebot und Nachfrage bezüglich der sogenannten Lohnfondstheorie vorliegt.« Mit Recht verlangt er einen Fortschritt über diejenige Formulierung des Lohngesetzes, die in der Kaufkraft der Konsumenten den letztbestimmenden Faktor sieht. »Wovon hängen denn die Verschiebungen der Kaufkraft der Konsumenten ab — d. h. der Gesamtkaufkraft der Konsumenten und damit der Gesamtheit des Lohnfonds? Weshalb und wann steigt die gesamte Kaufkraft, veranlaßt damit die Unternehmer zur Erhöhung des gesamten Lohnfonds und bewirkt so, bei Gleichbleiben der Arbeiterziffer, eine Steigerung des allgemeinen Lohnniveaus? Weshalb und wann fällt sie? Die endgültige Antwort auf die Frage nach der obersten Ursache der Lohnbewegung lautet: Die Gesamtkaufkraft steigt mit steigender Produktivität der Volkswirtschaft, fällt mit fallender Produktivität«[3].

Damit ist der Pessimismus in der Beurteilung der Arbeiterfrage

---

[1] Dietzel, Das Produzenteninteresse der Arbeiter und die Handelsfreiheit S. 86.

[2] Dietzel, Kornzoll und Sozialreform S. 44, 48.

[3] Dietzel, Das Produzenteninteresse usw. S. 98 f.

prinzipiell überwunden, dem ehernen Lohngesetz endgültig der Garaus gemacht. Schon im darstellenden Teil fanden wir einen Konflikt zwischen Verelendungs- und Klassenkampftheorie, der die objektive und subjektive Gesetzmäßigkeit illustriert. Im vorigen Kapitel stellte sich heraus, daß die notwendige Disharmonie zwischen den Klassen nicht zu bestehen braucht und daß es vor allem ein Wahn ist, aus einer gegensätzlichen Bewegung eine Synthese analytisch zu erschließen. Jetzt stellt sich heraus, daß die Tendenzen zu einer materiellen Verelendung überhaupt nicht bestehen. Weder in der dialektischen noch der absoluten noch der relativen Form ist das Marxsche Bild haltbar. Wir verfolgen dies nunmehr im einzelnen.

Es besteht jener Widerspruch nicht, daß dasselbe Gesetz zugleich den Mehrwert ausdehnt und die Waren verwohlfeilert. Hart streift hier Marx an die einzig mögliche Auffassung, daß die Lage des Arbeiters die gleiche bleibt, der Widerspruch sich also in erfreulicher Weise löst. Da aber die Lehre vom natürlichen Arbeitslohn falsch ist, so gibt es die Zunahme des Mehrwerts überhaupt nicht. Was Marx als weiteren Widerspruch faßt, daß die Rate des Mehrwerts nur durch Verkleinerung der Arbeiterzahl vergrößert werden kann, beweist nur die Seltsamkeit seiner Kapitaltheorie. Durch den Konkurrenzkampf genötigt, muß der Kapitalist das konstante Kapital immer erhöhen, um also doch seine Rentabilität zu vergrößern, und das Resultat soll nun sein, daß der variable Kapitalteil kürzer wird, die Arbeiterzahl sinkt und nun der Kapitalist die weniger gewordenen allein produktiven Arbeiter um so mehr auszubeuten sucht. Der Erfolg seiner technischen Vervollkommnung ist also geringere Produktivität, wenn es nicht gelingt, durch Exploitation der lebendigen Arbeit die Erhöhung des unproduktiven Kapitals wieder einzuholen. Der behauptete Widerspruch beweist nur den Widerspruch der Marxschen Theorie.

Aus der entwickelten Lohntheorie folgt weiter, daß die Maschinen nicht das ökonomische Paradoxon für den Arbeiterstand bedeuten, das Marx ausmalt. Die durch sie bewirkte Steigerung der Produktivität muß gerade ihm zugute gekommen sein. Was Marx hier ein historisches Recht gibt, ist der Analogieschluß, aus dem heraus er von den Anfängen des Maschinenwesens deutet. Denn zu Beginn muß allerdings durch eine allgemeine Verschiebung der sozialen Verhältnisse, durch den großen Wert, den anfänglich die kostspielige Maschine gegenüber den zahlreichen Menschen materiell hat, eine Misere notwendig eintreten. Wer aber seinen Blick auf das Allgemeine und Dauernde richtet, weiß, daß auch die Maschine eine materielle Verelendung des Arbeiters nicht herbei-

führen konnte; die statistischen Belege für diese offenkundige Tatsache sind oft genug zusammengestellt worden[1].

Eine unmittelbare Konsequenz der Mehrwertlehre ist das Gesetz der Akkumulation. Denn wenn der Arbeiter von dem gewonnenen Reichtum nichts mit erhält, so muß er sich in der Kapitalistenklasse anhäufen. Freilich fehlt jetzt noch immer die Begründung, daß innerhalb der Ausbeutung eine Akkumulation stattfindet, daß je ein Kapitalist viele andere »totschlägt«. Marx behauptet dies einfach, ohne sich über den sehr wesentlichen Unterschied zwischen Betriebskonzentration und Besitzakkumulation klar zu werden. Hier setzt der Fehler ein, der ihn später bei der Kritik der Aktiengesellschaften übersehen ließ, in welchem Grade diese Vergesellschaftungen des Kapitals ausgleichend wirken können; hier liegt der Grund, daß die Entwicklung der zweiten Sozialtheorie: zunehmende Sozialisiernng der Arbeit und Aneignung nicht vollkommen klar herausgearbeitet wurde. Diese Anpassungsformel werden wir später prüfen. Früher stellten wir fest, daß durch die Verbindung des Akkumulationsgesetzes mit der Anschauung von der Feindschaft zwischen Arbeiter und Maschine die absolute Verelendung der Arbeiterschaft in eine dialektische umschlägt. Das Gesetz der industriellen Reservearmee wird nun zum charakteristischen Merkmal der Lohnbestimmung. Dies ist der Widerspruch der Marxschen Ökonomik. Die Mehrwerttheorie ist Voraussetzung der Akkumulation, sie selbst droht aber das urprünglich anerkannte »historische und moralische Element« der notwendigen Unterhaltungsmittel aufzuheben. So erklärt es sich, daß Marx, obwohl er in seiner theoretischen Analyse nur die Lehre vom natürlichen Arbeitslohn systematisiert hat — der ganze spätere Inhalt des »Kapital« will nur die Vereinbarkeit der Mehrwertlehre mit der Wirklichkeit beweisen — doch durch seine neue Lohntheorie auf das sich unmittelbar an die erste Bestimmung anschließende eherne Lohngesetz mit Verachtung herabzusehen glaubte. Marx hat infolge des Dualismus der Lohntheorie, die einmal den natürlichen Preis, dann aber das Gesetz der industriellen Reservearmee maßgebend sein läßt[2], ein ehernes Lohngesetz selbst nicht

[1] Wir verzichten hier wie im folgenden nicht nur auf eigene Zahlenaufstellungen, sondern auch auf Literaturverweise, da sämtliche Zahlen durch die bevorstehende Veröffentlichung der neuen Berufs- und Gewerbestatistik überholt sind. Die steigende Industrialisierung Deutschlands ist zugleich ein Beweis für den günstigen Einfluß der Maschinentechnik auf das Lohnniveau.

[2] Ausdrücklich setzt Marx an Stelle der früheren Bestimmung durch die Subsistenzmittel die industrielle Reservearmee: »Im großen und ganzen sind die allgemeinen Bewegungen des Arbeitslohnes ausschließlich reguliert durch die Expansion und Kontraktion der industriellen Reservearmee, welche dem

aufgestellt. Aber er malt noch viel düsterer, da er an Stelle der gleichbleibenden die schlechter werdende Lage des Arbeiterstandes setzt; und es vermehrt nur die Inkonsequenz, wenn wir zugleich — wahrscheinlich infolge des bewußt werdenden Konflikts — das Bestreben vorfinden, an Stelle der materiellen eine ideelle Reihe einzusetzen. In dem schon einmal zitierten Entwurf zur Gothaer Tagung nennt Marx geradezu das eherne Lohngesetz: »Wie Lange schon kurz nach Lasalles Tode zugab: die (von Lange selbst gepredigte) Malthussche Bevölkerungstheorie. Ist diese aber richtig, so kann ich wieder das Gesetz nicht aufheben, und wenn ich hundertmal die Lohnarbeit aufhebe, weil das Gesetz dann nicht nur das System der Lohnarbeit, sondern jedes gesellschaftliche System beherrscht... Und das alles ist nicht die Hauptsache. Ganz abgesehen von der falschen Lassalleschen Fassung des Gesetzes besteht der wahrhaft empörende Rückschritt darin: seit Lassalles Tode hat sich die wissenschaftliche Einsicht in unserer Partei Bahn gebrochen, daß der Arbeitslohn nicht das ist, was er zu sein scheint, nämlich der Wert resp. der Preis der Arbeit, sondern nur eine maskierte Form für den Wert resp. Preis der Arbeitskraft. Damit war die ganze bisherige bürgerliche Auffassung des Arbeitslohnes sowie die ganze bisher gegen solche gerichtete Kritik ein für alle Mal über den Haufen geworfen und klargestellt, daß der Lohnarbeiter nur die Erlaubnis hat, für sein eigenes Leben zu arbeiten, d. h. zu leben, soweit er gewisse Zeit umsonst für den Kapitalisten . . . arbeitet . . ., daß also das System der Lohnarbeit ein System der Sklaverei ist, und zwar einer Sklaverei ist, die im selben Maße stärker wird, wie sich die gesellschaftlichen Produktivkräfte der Arbeit entwickeln, ob nun der Arbeiter bessere oder schlechtere Zahlung empfange«[1]. In dieser Polemik spiegelt sich der Kontrast der Lohntheorien von Marx — man muß im Pluralismus sprechen — am deutlichsten. Mit Recht betont er zuerst, an Stelle des Wertes der Arbeit den Wert der Arbeitskraft gesetzt zu haben, was doch nichts anderes heißt als die Determination des Lohnes durch ihre Reproduktionskosten. Marx sagt deshalb auch zunächst, daß der Lohnarbeiter nur die Erlaubnis hat, als Schöpfer des über sie hinausgehenden Mehrwerts zu leben. Nun fügt er aber hinzu, daß durch die kapitalistischen Gesetze —

Periodenwechsel des industriellen Zyklus entsprechen. Sie sind also nicht bestimmt durch die Bewegung der absoluten Anzahl der Arbeiterbevölkerung, sondern durch das wechselnde Verhältnis, worin die Arbeiterklasse in aktive Armee und Reservearmee zerfällt«. Daselbst heißt es von dem Kreislauf des ehernen Lohngesetzes: »Eine schöne Bewegungsmethode dies für die entwickelte kapitalistische Produktion!« (Kap. I, S. 602.)

[1] Marx, Neue Zeit 9, I, S. 570 f.

hier ist das der industriellen Reservearmeen am wichtigsten — die Sklaverei immer vergrößert wird. Was soll denn der Satz, in dem Marx seine Emanzipation von Lassalle vollbracht zu haben glaubt, es sei gleichgültig, welche Zahlung der Arbeiter empfange? Wird sie besser, so wird doch die Sklaverei im Widerspruch zu den vorangehenden Worten milder, wird sie aber schlechter, geht nicht Marx über Lassalle hinaus? Mit Recht sagt Wolf: »Das Gesetz der industriellen Reservearmee ist so gut ein ehernes Lohngesetz wie das von Lassalle unter diesem Namen proklamierte . . . Wir wiederholen oder genauer lassen den Sozialismus wiederholen, daß das Marxsche Lohngesetz noch einen viel härteren Tatbestand konstatiert als das Lassalles«[1]. Für die theoretische Analyse seines Systems ist Marx die Lehre von der alleinigen Produktivität der lebendigen Arbeit maßgebend; die dialektische Verelendungstheoric steht, obwohl ihre Voraussetzung, das Gesetz der Akkumulation, auf der Mehrwertlehre fußt, doch außerhalb dieses Rahmens. Für Lassalle ist das Bevölkerungsgesetz ebenso maßgebend wie für Marx. Der eine schließt es unmittelbar an die Theorie vom natürlichen Arbeitslohn an und kommt zum ehernen Lohngesetz, der andere sucht seine Verewigung zu einem unaufhebbaren allgemeinen Naturgesetz zu vermeiden und fügt es — Ricardo hierin folgend — speziell als Folge des Maschinenwesens ein. Wo Lassalle ohnmächtig dem Gesetz gegenüberstehend Staatshilfe verlangt, sucht Marx mit Hilfe des gleichen Bevölkerungsgesetzes eine historisch notwendig werdende Dialektik, den Umschlag der Verelendung. Dennoch: deutlicher als das eherne Lohngesetz trägt das Gesetz der industriellen Reservearmee den Stempel des Malthusschen Gesetzes[2].

Zwei Fragen ergeben sich von hier aus. Gilt das von Marx behauptete Lohngesetz, und wenn es aus dem nicht vorhandenen Gesetz

---

[1] Wolf, a. a. O. S. 272 f. Die abweichende Meinung von Sombart vgl. S. 249. Dazu Brauns Archiv V, S. 493. Hier sagt er über Wolfs zitierte Äußerungen: »Nun läßt sich kaum eine schiefere Auffassung denken«. Zur Darstellung der ganzen Fragestellung vgl. die ausführliche Erörterung bei Diehl, a. a. O. II, S. 275—86. Diehl findet bei Marx »einen Umschwung der Meinung« und hält seine Kritik des ehernen Lohngesetzes für berechtigt (S. 83). Der »Umschwung« ist in Wahrheit der gebliebene Zwiespalt zwischen absoluter und dialektischer Verelendung.

[2] Vgl. Platter, Marx und Malthus, Jahrbuch für Nationalökonomie und Statistik 1877, Jahrgang 15, S. 321 ff. Besonders treffend ist die Gegenüberstellung S. 332 ff. »Marx meint, trotz der sehr absoluten Form seines Bevölkerungsgesetzes, es sei bloß der kapitalistischen Produktionsweise eigen. Malthus hält das Seine für allgemein, doch nach verschiedenen Umständen in sehr verschiedenem Grade und sehr verschiedener Weise wirksam« (S. 333).

der Akkumulation richtig oder falsch abgeleitet ist, gilt wenigstens die Lehre von Malthus? Oppenheimer, der in der Akkumulation zu Unrecht das Grundgesetz der Marxschen Gesellschaftslehre erblickt[1], formuliert die Ableitung der »industriellen Reservearmee« in einem Kettenschluß, dessen wichtigstes Glied der Satz ist: »Wo die Zahl der ‚Stellen' im Verhältnis zum Gesamtkapital fällt, da fällt sie auch im Verhältnis zur Zahl der arbeitsfähigen und arbeitswilligen Mitglieder des Proletariates, der aktiven Arbeiterarmee«[2]. Auch Oppenheimer findet diese Behauptung nicht genügend begründet. Denn zunächst besteht gar nicht die feindliche Beziehung zwischen variablem und konstantem Kapital, die Marx voraussetzt. Zwar ist die Tendenz zur Vermehrung der Produktionsmittel unverkennbar, da ja in der Tat nur so die Produktivität der Volkswirtschaft gesteigert wird. Aber deshalb brauchen die Beschäftigungsmittel des Arbeiters nicht zu sinken; auch hier spielt eine falsche Denknotwendigkeit hinein. Vielmehr gewinnen die Arbeiter einmal als Konsumenten, was die Produzenten verlieren; ferner aber wenden sie sich den neuen Unternehmungen zu, die durch Verbilligung des Betriebes entstehen, der sie bisher beschäftigte. Maschinerie bedeutet also auf die Dauer — im Einzelfalle können natürlich Härten eintreten — nicht Freisetzung von Arbeitern. Zweitens folgt aber, wenn man auch diesen unrichtigen Satz zugeben würde, gar nicht die Behauptung von Marx, die Arbeiterbevölkerung müsse noch rascher wachsen als das variable Kapitalteil fällt. Die immer mehr anschwellende Reservearmee, die ein dem Kapitalismus eigentümliches Populationsgesetz sein soll, zeigt deutlich das nur historisch gewandte Antlitz des Malthusschen Gesetzes, nach dem die Bevölkerung stets über ihre Unterhaltmittel hinaus sich zu vermehren tendiert. Eben dieses Zusammenhangs wegen setzt aber an diesem Punkte eine anders gerichtete Betrachtung ein:

---

[1] Es soll nach Oppenheimer (Das Grundgesetz der Marxschen Gesellschaftslehre 1903) eine Prämisse sein der Zusammenbruchstheorie, der Lehre vom kollektivistischen Zukunftsstaat und der materialistischen Geschichtsauffassung. Auch die Mehrwertlehre soll eine Folgerung aus dem Gesetz der Akkumulation sein (S. 6ff., 9ff.). Die Akkumulation ist aber erst möglich durch den in der Mehrwerttheorie formulierten Ausschluß der Arbeiter, und nur rückwärts wird durch die Akkumulation die absolute in eine dialektische Verelendung gewandt, aus der allerdings der Zusammenbruch und der Zukunftstaat folgen. Dagegen kann das Gesetz niemals eine Prämisse der Geschichtsphilosophie sein, da auch im Falle seiner Unrichtigkeit das Postulat eines ökonomischen Naturgesetzes erhalten bleibt, und im Falle seiner Giltigkeit nicht von der Folge auf den historischen Materialismus als Grund geschlossen werden darf.

[2] Oppenheimer, a. a. O. S. 31.

Es könnte sein, daß Marx' Theorie richtig ist, wenn sie auch aus falschen Prämissen gefolgert ist. Gilt das Gesetz des Malthus und droht die Übervölkerung speziell in der Arbeiterschaft, um im Sinne von Marx einen ungeheuren Lohndruck auszuüben? Es kann diese Frage natürlich wie so manche andere in diesem Zusammenhang nur gestreift werden[1]. So viel ist klar — und von wenigen Fanatikern abgesehen — ganz allgemein zugestanden: die Vermehrungsmöglichkeit der Menschen als unbegrenzte kann jeden Augenblick mit den im gegebenen Zeitmoment nur begrenzt vermehrbaren Unterhaltsmitteln in Kollision geraten. Es tritt demnach diese Tatsache ein, wenn der Fortpflanzungstrieb uneingeschränkte Herrschaft erlangt. Unter dieser Voraussetzung muß Malthus recht haben, gleichgültig, wie sich das Mißverhältnis des näheren gestaltet. Wenn nun jener Trieb ein konstanter Faktor ist, unter dessen Bedingung die Geltung des Gesetzes steht, so ergibt sich hier in interessanter Verflechtung der Konflikt zwischen objektiver Gesetzmäßigkeit und psychologischer Prämisse (vgl. S. 452). Kann durch die Erkenntnis des Mißverhältnisses der Geschlechtsbetrieb eingedämmt werden und hierdurch das Gesetz außer Kraft gesetzt werden? In der Tat scheint die Geburtenziffer mit steigender Kultur zurückzugehen. Dietzel konstatiert, »daß die Geburtenziffer bei den europäischen Völkern im allgemeinen desto niedriger ist, je höher Kultur und Wohlstand. Und es ergibt sich, daß im allgemeinen bei den Völkern, die in Kultur und Wohlstand fortschritten, die Geburtenziffer zurückging; und daß dieses Zurückgehen am deutlichsten sich einprägt in der Zeit von 1870 bis 1900, d. h. in der Periode, wo der soziale Fortschritt am raschesten sich vollzog, wo Dank dem Ineinandergreifen rasch sich vervollkommnender territorialer Arbeitsteilung und rasch sich vervollkommnender Technik das Durchschnittseinkommen am raschesten stieg«[2]. »Für die Kulturmenschheit«, sagt Wolf, »hat das Malthussche Gesetz aufgehört, richtig zu sein«[3]. So darf auch für die Zukunft erwartet werden, wie es schon Malthus erhoffte[4], daß die Produktivitätssteigerung, die nach früherer Entwicklung

---

[1] Über die Stellung der Literatur vgl. besonders Dietzel, Der Streit um Malthus' Lehre. Festgaben für Wagner S. 20 ff,

[2] Dietzel, a. a. O. S. 43.

[3] Wolf, Ein neuer Gegner des Malthus (Oppenheimer) Zeitschr. f. Sozialwissenschaft, 1901, S. 273.

[4] Dietzel hat darauf aufmerksam gemacht, daß Malthus, entgegen der gewöhnlichen Ansicht, durchaus nicht Pessimist ist. Denn er hofft, »daß, solange Kultur und Reichtum zunehmen, die Lage der Masse sich beständig verbessern werde« (Dietzel, a. a. O. S. 52). Auch dieser Gedanke ist übrigens Marx nicht fremd. Aber er weiß nichts damit anzufangen. »In der Tat steht nicht nur

dem Arbeiter zugute kommen muß, nicht durch eine überschüssige Bevölkerung zunichte gemacht werde, die den Anteil des Einzelnen an der Gesamtquote herabsetzen ließe. Marx' Gesetz der industriellen Reservearmee reduziert sich darauf, daß in der Tat vielfach bei rückläufiger Konjunktur Arbeitskräfte überzählig werden; aber diese sog. Arbeitslosigkeit ist weder die Regel noch hat sie irgendwie die Bedeutung, die Marx der industriellen Reservearmee zuschreibt[1].

So ist die Verelendungstheorie sowohl nach der früher kritisierten logischen Seite als ihrem Sachgehalt nach ebenso falsch als ihre Prämisse, die Mehrwertlehre. Schon früher deuteten wir indessen an, daß sie einer psychologischen Vertiefung fähig ist, um den fortbestehenden Klassenkampf nicht aus der Abnahme, sondern aus der Zunahme des Lebensniveaus zu erklären. Diese Modifikation werden wir im Zusammenhang mit der allgemeinen Erörterung der sozialen Frage im nächsten Kapitel des näheren erläutern.

---

die Masse der Geburten und Todesfälle, sondern auch die absolute Größe der Familien in umgekehrtem Verhältnis zur Höhe des Arbeitslohnes, also zur Masse der Lebensmittel, worüber die verschiedenen Arbeiterkategorien verfügen. Dieses Gesetz der kapitalistischen Gesellschaft klänge unsinnig unter Wilden oder selbst zivilisierten Kolonisten. Es erinnert an die massenhafte Reproduktion individuell schwacher und vielgehetzter Tierarten« (Kap. I, S. 108). Marx' Zeichnung gibt also selbst zu, daß steigender Lohn Verminderung der Geburten nach sich zieht. Es steht dieses neue »Gesetz« durchaus nicht, wie Wolf meint, »im schärfsten Gegensatz« zu Malthus (Soz. u. kap. Gesellsch., S. 256).

[1] Von ihr gilt also der Spruch: Parturiunt montes, nascetur ridiculus mus. Dieses Körnchen Wahrheit hat offenbar Bernstein veranlaßt, an dem Gesetz der industriellen Reservearmee, das er »die lebendige Widerlegung« des als »Märchen aus alten Zeiten« bezeichneten ehernen Lohngesetzes nennt, festzuhalten. »Diese Übervölkerung ist aber nicht nur ein notwendiges Produkt der kapitalistischen Produktion, wenn wir sie als Wirkung betrachten, sie ist auch notwendig als Zweck« (Zur Geschichte usw. I, S. 47—49). Wenn Bernstein diesem Gesetz die Bedeutung beimessen würde, die ihm Marx zuweist, — kann ihm nicht entgehen, daß er die sonst verworfene Verelendungstheorie in der denkbar schroffsten Formulierung beibehält. So ergibt sich ein Widerspruch. Das Gothaer Programm hat bekanntlich unter dem Einflusse Lassalles und dem Einspruch von Marx das eherne Lohngesetz akzeptiert. Dagegen wurde es in Erfurt ganz fallen gelassen. Hier hat aber zugleich, anstatt daß man die schärfere zweite Lohntheorie der industriellen Reservearmee heranzog, die Verelendungstheorie eine Abschwächung erfahren, auf die wir im nächsten Kapitel zurückkommen werden. Sowohl Bernstein als auch die orthodoxe Richtung, die sich in dem Programm spiegelt, hat also den Radikalismus verlassen, den Marx in seiner Lohntheorie behauptet. Vgl. Kautsky, Das Erfurter Programm S. 45 f. und C. Schmidt, Soz. Monatsh. 8, I, S. 120 ff. Praktisch hat natürlich die unverschuldete Arbeitslosigkeit, die den alleinigen Wahrheitsgehalt des schwerfälligen theoretischen Apparates ausmacht, die allergrößte Bedeutung; sie ist vielleicht die größte Anklage gegen die heutige Ordnung.

§ 4. Die Schicksale des Mehrwerts im dritten Bande des „Kapital".

Infolge seiner einseitig gewordenen Werttheorie hat Marx die Pflicht, im dritten Bande zu erklären, wie es kommt, daß die Profitrate der Kapitalisten sich trotz der alleinigen Produktivität des variablen Kapitalteils nicht auf diesen, sondern auf das Gesamtkapital anrechnet. Die Wirklichkeit dieser Tatsache wird also nicht bestritten. Nach der im vorigen Paragraphen vollzogenen Koordination der lebendigen und »verstorbenen« Arbeit ist die Richtigkeit der Marxschen Ableitung nur auf Kosten unserer früheren Ausführungen möglich, während umgekehrt der Zweifel an den Ausführungen des dritten Bandes unseren bisherigen Standpunkt bestätigt. Die Prüfung der fast abenteuerlichen Schicksale des Mehrwerts ist zugleich eine indirekte Widerlegung des ersten Bandes.

Der umfassendste Fehler, den Marx durch einen Selbstwiderspruch begeht, ist schon im darstellenden Teil aufgedeckt. Der methodologische Zusammenhang des »Kapital« führte dazu, die Gesellschaft als Produkt der abstrakten Kategorien und doch selbst wieder als Begriffswesen aufzufassen, ein Dualismus, der, wie wir sahen, zuletzt auf das Fehlen der intellektuellen Anschauung zurückgeht, mittelst deren Hegel die Einheit des Konkreten und Abstrakten intuitiv schaute. Die Ideen, durch die die Menschen der Gesellschaft ihre Beziehungen vergegenständlichen und zuletzt auch die reine Wertbestimmung verfälschen, erhalten dadurch eine solche Macht, daß der Grundgedanke des historischen Materialismus völlig verloren geht. An dieser Stelle bricht das gesamte philosophische und ökonomische System des Marxismus zusammen.

Wir sehen im folgenden hiervon ab und prüfen nunmehr im einzelnen. Über das Verhältnis des I. zum III. Bande des »Kapital« ist bekanntlich eine Literatur entstanden, die eine kleine Bibliothek für sich füllt. Deshalb ist es hier, wie wir schon früher sagten, nicht möglich, alle Meinungen zu berücksichtigen, ein Unternehmen, das sich auch deswegen erübrigt, weil vor nicht allzu langer Zeit Bortkiewicz eine ausgezeichnete Übersicht über die einschlägige Literatur gegeben hat[1]. Auch sind die Voraussetzungen, mit denen die Schriftsteller an dieses Problem herantreten, meist so verschieden, daß eine Auseinandersetzung mit solchen, die in den Prämissen einen anderen Standpunkt einnehmen, gar nicht möglich ist.

[1] Bortkiewicz, Wert- und Preisrechnung im Marxschen System I, Brauns Archiv XXIII, 1 ff.

Aus der in § 2 berührten Anerkennung der Möglichkeit, die Arbeitswert- und die Grenznutzentheorie zu vereinigen, folgt, daß die Kritik nicht dort ansetzen darf, wo Marx die den wirklichen Bedürfnissen der Gesellschaft entsprechende Arbeitszeit einsetzt. Die gelegentlich mit Stolz verkündete Behauptung, die Konkurrenz ganz ausschließen zu wollen, ist ein unmöglicher Anspruch. Der »Marktmagen«[1], wie Marx dies Verhältnis witzig nennt, verlangt Berücksichtigung. Er hat ganz recht, wenn er die Abweichung vom Warenwert im Konkurrenzsystem, bei dem Angebot und Nachfrage sich nur zufällig decken, notwendig eingeschlossen findet. Und es ist schließlich gleichgültig, ob man mit Marx sagt, die Ware repräsentiere wirklich weniger Wert, oder ob man ihr den Wert läßt und nur zu dem entsprechenden Teile als nicht realisierbar ansieht. Auch dies ist richtig, wenn er auf Seite des Angebots genügende Konkurrenz voraussetzt, einen Monopolcharakter also ausschließt. Das Problem ist nur dies: kann die Abweichung vom Wert in seinem Sinne, d. h. nur auf die lebendige Arbeit angerechnet, so groß sein, daß hieraus 1. der von Marx behauptete »Marktwert« und 2. die »Durchschnittsprofitrate« entspringt?

Unter dem Marktwert wird die zum Durchschnitt ausgeglichene Arbeitsmenge derselben Produktionssphäre verstanden. Ist dieser Prozeß möglich? Da Marx ihn als die erste Bildung zur Preisgestaltung auffaßt, der Markt seinen Einfluß auf die Produktion geltend zu machen beginnt, so muß hier schon der Gesichtspunkt der Preistheorie herangezogen werden. Bekanntlich richtet sich der Preis nach den Maximalkosten, d. h. nach den höchsten Kosten, die der zur Bedürfnisdeckung notwendig heranzuziehende Produzent hat; denn während er nicht billiger abgeben kann, brauchen die glücklicheren Produzenten es nicht. Sie machen, was Marx fälschlich als Ausnahme hinstellt, in diesem Sinne einen »Surplusprofit«. Die Produktivität ist in dem einen Unternehmen verschieden vom andern und daher auch die Produktionskosten, d. h. die aufzuwendenden Arbeitsmengen. Der von Marx behauptete Marktwert existiert also nicht. Nur insofern findet eine Ausgleichung statt, als naturgemäß die schlechtest gestellten Produzenten stets ihren Nachteil wettzumachen suchen, und so die Maximalkosten, also auch der Preis herabgehen. Aber in jedem Augenblick schwankt der Preis vermöge Angebot und Nachfrage nicht um die mittleren, sondern die höchsten Kosten. Die erste Voraussetzung des Durchschnittsprofits besteht also in der für Marx notwendigen Weise nicht.

Hat er nun wenigstens glaubhaft gemacht, daß unter der Voraus-

[1] Marx, Kapital I, S. 71.

setzung des in der gleichen Produktionssphäre vorhandenen Marktwertes eine neue Ausgleichung aller Produktionssphären zum Durchschnittsprofit eintritt? Da berührt sogleich sehr seltsam, was wir schon früher betonten, daß die Konkurrenz nach dem Willen von Marx zwei entgegengesetzte Wirkungen hat, einmal den Wert zum Durchschnitts- oder Marktwert zu vereinheitlichen und dann umgekehrt die Abweichung vom Werte so groß zu gestalten, daß wenigstens nach dieser Richtung die Lehre von der ausschließlichen Produktivität des variablen Kapitalteils ihre reale Bedeutung einbüßt. Es mag zunächst dahin gestellt bleiben, ob es etwas wie einen Ausgleich der allgemeinen Profite gibt. Jedenfalls ist nach den Darlegungen des vorigen Paragraphen von unserem Standpunkt die Anrechnung des Profits auf das Gesamtkapital kein Problem, da wir ja die schöpferische Kraft des konstanten Kapitals anerkannten und diese Scheidung der Kapitalteile überhaupt verwarfen. Daß die Anrechnung so in der Wirklichkeit von statten geht, ist ebenso unzweifelhaft, wie es ja auch Marx bereitwillig zugesteht. Um so skeptischer treten wir seiner mühsamen und schwerfälligen Ableitung gegenüber, die die Mehrwerttheorie gleichzeitig beibehalten und verleugnen muß. Kann die unbestrittene Tatsache des Gesamtkapitals auf Grund der Marxschen Prämissen abgeleitet werden? Hat die Konkurrenz die Allgewalt, das zu erzeugen, was sich uns als das Resultat der Kapitaltheorie von selbst ergibt?

Daß die erste Voraussetzung, die Bildung des Marktwertes falsch ist, zeigten wir bereits. Die zweite Tendenz zur Ausgleichung aller Produktionszweige ermöglicht sich Marx durch das revolutionäre Bild, daß er vom Kapitalismus im Einklang mit seiner sonstigen Weltauffassung entwirft. Der Prozeß soll um so rascher vor sich gehen, je fluktuierender die Arbeiterbevölkerung und je mobiler das Kapital ist. Diese Voraussetzungen sind unerläßlich. Aber hier tritt Marx in Konflikt mit der von ihm selbst gezeichneten Entwicklung. Denn durch die Zunahme der verknöchernden Arbeitsteilung auf der einen und vor allem durch die des konstanten Kapitals auf der anderen Seite wird der Ausgleich notwendig immer langsamer. Die Gebundenheit des Kapitalismus muß namentlich zufolge der anschwellenden Produktionsmittel stets größer werden. Indessen wäre es ja immerhin möglich, daß — längere Zeiträume veranschlagt — sich die Durchschnittsprofitrate doch herstellt. Hier entsteht aber die Schwierigkeit, aus der es kein Entrinnen gibt: Marx darf sich nicht mit bloßen Tendenzen zum Durchschnitt begnügen; es handelt sich zunächst noch gar nicht um die annäherungsweise vollziehbare Ausgleichung zum Durchschnittsprofit, sondern um die Tatsache,

daß in jedem Augenblick der Profit auf das Gesamtkapital veranschlagt werden muß. Die Idee oder der Begriffsrealismus der Gesellschaft hat notwendig hier einen solchen Einfluß, daß hierneben die durch die Konkurrenz ausgelösten Tendenzen fast gleichgültig werden. Hiermit hängt ein weiterer Umstand zusammen, der Marx' Konstruktion feindlich entgegentritt. Im Gegensatz zu dem sonst betonten internationalen Charakter des Kapitalismus schränkt er die Durchschnittsprofitrate auf ein nationales Land ein. Die Abgeschlossenheit, die die Marxsche Theorie voraussetzen muß, existiert nicht. Die Entwicklung der Volkswirtschaft zur Weltwirtschaft müßte mindestens eine Profitrate zur Ausgleichung bringen, die dem Verkehr der Länder untereinander und damit deren bestimmten Produktionssphären Rechnung trägt. Wahrscheinlich hätte Marx bei einer nochmaligen Durcharbeitung die allmähliche Gestaltung einer internationalen Durchschnittsprofitrate behauptet. Aber die eigentümliche Klemme, in der er sich befand, hätte ihn zugleich sagen lassen, durch die zuvorkommende Einsicht oder durch das falsche Bewußtsein des Kapitalisten — beides ist hier eins — würde von vornherein dafür Sorge getragen, daß das plus in dem besser verteilten Kapitallande durch ein minus in dem ungünstiger stehenden, d. h. dem mehr konstantes Kapital anwendenden Lande ausgeglichen würde. Denn nur die Kostpreise sind spezifisch: die Summe der Werte soll aber gleich der Summe der Preise sein, der Gesamtwert gleich dem Gesamtprofit. Der Vorgang ist ganz unmöglich, da zufolge der Anrechnung auf das Gesamtkapital, die in der Vorstellung sich nun einmal eingewurzelt hat, nur die Kostpreise Unterschiede zeigen, und daher notwendig ganz unbekannt bleiben muß, was in dem höheren Profit des Konkurrenten der höheren Anwendung des variablen Kapitalteils, der größeren Ausbeutung der Arbeiter oder der geringeren Anwendung konstanten Kapitals geschuldet ist. Denn der Unterschied der Kapitalteile ist ja bereits gelöscht. So darf Marx eine internationale Profitrate nicht anerkennen, wie schon die nach dem ursprünglichen Prozeß einsetzenden Veränderungen in der nationalen Ausgleichung der Kapitalteile überflüssig sind. Und doch ist eine solche Verschiebung wiederum von seinen Voraussetzungen aus unvermeidlich.

Von der Marxschen Konstruktion bliebe also nur noch ein möglicher Beleg übrig; gibt es Tatsachen, die darauf schließen lassen, daß die Durchschnittsprofitrate ursprünglich durch die Konkurrenz wirklich so hergestellt wurde? Marx sah hier unzweifelhaft einen historischen Prozeß; denn er sagt ausdrücklich, daß die Werte der Waren »nicht nur theoretisch, sondern auch historisch« als das prius der Produktionspreise anzusehen seien. Indes brauchen wir uns bei diesem Punkt, der zuletzt

nur statistisch auszumachen ist, nicht lange aufzuhalten. Denn selbst Engels, der getreue Ekkehard, erklärt in seinem letzten Aufsatze: «Die Produktionssphären mit überschüssigem Mehrwert, also mit hohem variablen bei niedrigem konstanten Kapital, also mit niedriger Kapitalzusammensetzung sind gerade ihrer Natur nach diejenigen, die dem kapitalistischen Betrieb am spätesten und unvollständigsten unterworfen werden« [1].

So verwickelt sich Marx durch seine Weigerung, die Produktivität der aufgehäuften Arbeit anzuerkennen, in offenkundig unlösbare Schwierigkeiten. Der begriffsphilosophische Dualismus kreuzt sich mit einer ebenso unzulässigen ökonomischen Ableitung. Dabei ist es aber doch wohl als sicher anzunehmen, daß Marx selbst mit dem ihm eigenen dogmatischen Fanatismus und seinem großen Selbstbewußtsein an seine Lösung glaubte. Deshalb ist es sicherlich falsch, wenn wohl die Behauptung breit geworden ist, Marx habe absichtlich den dritten Band zurückgehalten, um sich eine Blamage zu ersparen [2]. Überhaupt muß anerkannt werden, daß er von seinen unmöglichen Voraussetzungen aus sich mit seinem Problem ausgezeichnet abgefunden hat. Der Fehler in der Prämisse muß freilich in den Schlüssen stets wieder erscheinen [3].

Wenn noch ein weiterer Beleg erforderlich ist, um Marx' Deduktionen zu widerlegen, so ist dies das aus der Durchschnittsprofitrate abgeleitete Gesetz des tendenziellen Falls der Profitrate. Das Gesetz, das das Mysterium der politischen Ökonomie seit Adam Smith genannt wird, soll ein Ausdruck der fortschreitenden Entwicklung der Produktivkraft sein. Da der konstante unproduktive Kapitalteil größer wird, muß die Profitrate sinken, während die Mehrwertrate, die Ausbeutung, die gleiche bleibt. Während also die Arbeiter nichts gewinnen, verlieren die Kapitalisten sogar; keine Klasse genießt Vorteile durch den zunehmenden Reichtum, — den doch der Fortgang der Produktivität mit sich bringt! Wenn dieses Gesetz richtig wäre, so wäre der Kapitalismus nicht nur ein widerspruchsvolles, sondern ein absurdes Gebilde. Schade nur, daß der Widerspruch nicht in den wirtschaftlichen Verhältnissen, sondern in dem System der Theorien zu suchen ist.

---

[1] Engels, Neue Zeit 14, I, S. 44.

[2] So Lange, Karl Marx als volkswirtschaftlicher Theoretiker. Conrads Jahrbuch 1897, S. 553. Vgl. Bortkiewicz, a. a. O. S. 3.

[3] Mittels der gleichen Verwerfung der Scheidung der Kapitalteile, die wir vollzogen, hat G. Adler schon vor dem Erscheinen des dritten Bandes mit Recht prophezeit: »Hier kann kein ‚dritter' Band des ‚Kapital', hier können keine zehn Bände mehr helfen« (a. a. O. S. 138).

Mit Hilfe der bisherigen Kritik läßt sich unschwer feststellen, in welchem Verhältnis Marx' Ableitung der Durchschnittsprofitrate zu den Ansichten von Smith und Ricardo steht. Denn auch hier findet er in ihnen Vorgänger. Aber auf Grund der fehlenden Mehrwerttheorie ist das Problem bei ihnen ganz anders wie bei Marx. Das Rätsel, das nicht gelöst zu haben der beständige Vorwurf insbesondere gegen Ricardo ist, besteht für diesen gar nicht.

Schon Smith lehrt im zehnten Kapitel seiner Untersuchungen folgendes: »Die Vorteile und Nachteile, welche die verschiedenen Arten seinen Fleiß oder sein Kapital anzulegen bringen, müssen in einem Bezirke naheliegender Orte im Ganzen entweder in einem völligen Gleichgewicht sein oder sich doch diesem Gleichgewichte immerfort zu nähern suchen. Wäre in diesem Bezirke irgend eine Art der Anwendung von beiden augenscheinlich vorteilhafter oder nachteiliger als die übrigen Arten: so würden in dem ersten Falle sich so viele Leute zu derselben drängen, in dem andern so viele diese Beschäftigung verlassen, daß durch die Konkurrenz bald zwischen ihr und andern Beschäftigungen das Gleichgewicht, in Absicht des Einkommens, würde hergestellt werden. Wenigstens würde dies der Fall in einem Staate sein, wo die Dinge ihrem natürlichen Laufe überlassen wären, wo eine vollkommene Freiheit herrschte und jedermann das Recht hätte, diejenige Beschäftigung, welche ihm gefiele, zu wählen und mit seinen Beschäftigungen so oft als es ihm beliebte, zu wechseln«. Da Smith infolge seiner früher entwickelten Abzugstheorie die Anrechnung auf das Gesamtkapital als Produkt der Konkurrenz nicht erst zu beweisen braucht, so ist ihm die Tendenz zu einer Ausgleichung der Profitraten so selbstverständlich, daß er nur negativ feststellt, was sie verhindert. Und hierfür findet er zwei Gründe: 1. »Ungleichheiten, welche aus der Natur der Beschäftigungen selbst entstehen«. 2. »Ungleichheiten, welche durch die europäische Polizei veranlaßt werden«[1]. Ricardo sagt in demselben Sinne: »Solange jedermann bei der Anlage seines Kapitals nach Belieben verfahren kann, wird er natürlich die vorteilhafteste für dasselbe aussuchen. Selbstverständlich wird er sich nicht mit einem Profit von 10% begnügen, wenn er durch Zurücknahme seines Kapitals einen solchen von 15% erhalten kann. Dieses rastlose Bemühen seitens aller Unternehmer, das darauf gerichtet ist, ein weniger gewinnbringendes Geschäft mit einem vorteilhafteren zu vertauschen, hat eine mächtige Tendenz, die Profitrate

[1] Smith, a. a. O. S. 174, 175 ff., 214 ff. In der positiven Wendung beider Verhinderungsgründe sind die beiden Bedingungen erkenntlich, die Marx als Voraussetzung bezeichnet: die Mobilität des Kapitals und der Arbeit.

aller zu nivellieren oder sie in solchen Verhältnissen festzusetzen, daß dadurch nach Schätzung der Parteien irgend ein Vorteil, den das eine vor den andern tatsächlich oder auch nur scheinbar voraus hat, ausgeglichen wird. Es ist vielleicht sehr schwer, genauer zu ermitteln, wie sich diese Änderung vollzieht« [1]. Für Smith und Ricardo besteht also eine Tendenz der Konkurrenz, die Kosten überhaupt und damit die Preise auszugleichen, während umgekehrt für Marx die »Kostpreise« spezifisch bleiben und nur der Durchschnittsprofit hergestellt wird, der in seinem Sinne von der durchschnittlichen Verteilung der verschiedenen Kapitalteile abhängt [2]. Die Untersuchungen, die Marx über die Verwandlung des Mehrwerts in Profit anstellt, sind ein großes Mißverständnis Ricardos. Denn er tat Recht, was Marx an ihm tadelt: er unterschied nicht zwischen variablem und konstantem Kapital als ungleichwertigen Größen, er durfte die Profitrate als gegeben annehmen und behauptete gleichfalls mit Recht, daß sie sich dem Arbeitslohn entgegenbewegt [3]. Die Tendenzen aber, die Smith und Ricardo annehmen, be-

---

[1] Ricardo, a. a. O. S. 77 f.

[2] Hierin liegt also ein praktisch und vor allem systematisch bedeutungsvoller Unterschied gegen Ricardo. Tugan meint dagegen: »Die Preislehre von Marx stimmt in allen wesentlichen Punkten mit der von Ricardo überein« (a. a. O. S. 138).

[3] Für das Mißverstehen Ricardos sind besonders folgende Ausführungen charakteristisch: »Er (Ricardo) unterstellt eine allgemeine Profitrate oder einen Durchschnittsprofit von gleicher Größe für verschiedene Kapitalanlagen von gleicher Größe oder für verschiedene Produktionssphären, worin Kapitalien von gleicher Größe angewandt werden — oder was dasselbe, Profit im Verhältnis zur Größe der in den verschiedenen Produktionssphären angewandten Kapitalien. Statt diese allgemeine Profitrate vorauszusetzen, hätte Ricardo vielmehr untersuchen müssen, inwieweit ihre Existenz überhaupt der Bestimmung der Werte durch die Arbeitszeit entspricht und er hätte gefunden, daß, statt ihr zu entsprechen, sie ihr prima facie widerspricht, ihre Existenz also erst durch eine Masse Mittelglieder zu entwickeln ist«. »Es ist nur diese letztere Bewegung (Marx' zweiter Fall der Konkurrenzwirkung), die Ricardo im vierten Kapitel betrachtet, und sonderbarerweise betrachtet er sie als Reduktion der Warenpreise — durch die Konkurrenz — auf ihre Werte, Reduktion des Marktpreises (vom Werte unterschiedenen Preises) auf den natürlichen Preis (den in Geld ausgedrückten Preis)«. »Ricardo unterstellt umgekehrt die Identität von Werten und Produktionspreisen, weil er Profitrate und Rate des Mehrwerts verwechselt« (Theorien II, 1, S. 14, 60, 161). Vgl. auch die anders gerichteten Ausführungen bei Diehl, a. a O. II, 1, S. 120 ff.; II, 2, S. 171 ff. und Bortkiewicz, Wert- und Preisrechnung im Marxschen System II, Brauns Archiv XXV, S. 49 ff. Zuzugeben ist allerdings zweierlei: Ricardo hat, weil ihm die Bezeichnung selbstverständlich war, nicht mit wünschenswerter Klarheit formuliert, daß der Kapitalsprofit aus der Produktivität der akkumulierten Arbeit entspringt, und ferner hat er selbst einräumen zu müssen geglaubt, daß durch das Maschinenwesen eine Modifikation der Wertrechnung eintritt (a. a. O.

stehen, wenn auch schwer sich etwas Bestimmtes über den Verlauf und und den jedesmaligen Grad der Ausgleichung sagen läßt. »Man könnte«, sagt Simmel, »nach dieser Richtung den Gang der ökonomischen Kultur so formulieren: sie gehe dahin, das ursprünglich Billige zu verteuern und das ursprünglich Teure zu verbilligen. Diese Ausgleichung zeigt sich zunächst nach der objektiven Seite hin und findet ihre wahrhaft wunderbare Erscheinung in der ‚Durchschnittsprofitrate'. Durch eine fast unglaubliche und gar nicht als bewußter Verlauf nachzuweisende Anpassung aller wirtschaftlichen Faktoren aneinander ist erreicht, daß die nach ihrem Material, ihren Arbeitsbedingungen, ihren Erträgnisquanten verschiedenartigsten und von einander unabhängigsten Betriebe in der ausgebildeten Wirtschaft den in ihnen investierten Kapitalien dennoch die — ceteris paribus — gleiche Rente liefern«[1].

Freilich muß man sich vor Übertreibungen hüten. Die Ausgleichung besteht nur als Tendenz, nicht aber als in jedem Augenblick realisierte Tatsache[2].

Es gibt also in diesen Grenzen in einem von Marx ganz abweichenden Sinne eine »Durchschnittsprofitrate«. Ferner besteht das von ihm hieraus als Gesetz abgeleitete Fallen der Profitrate. Zum mindesten ist das Fallen des Zinsfußes eine offenkundige Tatsache der großkapitalistischen Entwicklung geworden. Was Marx durch seine unmögliche Scheidung der Kapitalteile erhielt, behauptete Ricardo durch Vermittlung des konträren Verhältnisses zwischen Grundrente und Kapitalzins, wobei er annahm, daß die Bevölkerung immer mehr anschwellen würde, der Körnerbau unproduktiver, die Grundrente also größer und der Kapitalprofit kleiner werden müsse. »Die natürliche Tendenz des Profits drückt sich demnach in einem Sinken aus, denn bei fortschreitender sozialer und wirtschaftlicher Entwicklung wird die erforderliche größere Menge an Nahrungsmitteln durch Hingabe von immer mehr Arbeit erlangt«[3].

Ricardo steht hier unter dem Eindruck des Malthus'schen Be-

S. 30 ff.). Diese falsche Abweichung erklärt sich, wie Dietzel bemerkt (a. a. O. S. 264), »aus gewissen irrigen Vorstellungen Ricardos über den Einfluß der Ausbreitung der Maschinentechnik, allgemeiner: der Vermehrung des stehenden Kapitals auf den Arbeitslohn«. Anders Diehl, a. a. O. II, 1, 33, 89; II, 2, 151 ff.

[1] Simmel, Philosophie des Geldes S. 280.

[2] Über andere Autoren, die eine solche Ausgleichung anerkennen (z. B. Böhm-Bawerk), vgl. Diehl II, 2, S. 172 ff. Diehl selbst erklärt: »Ich kann die ganze Konstruktion einer Durchschnittsprofitrate nur für durchaus verfehlt erachten« (a. a. O. II, 2, S. 168).

[3] Ricardo, a. a. O. S. 112.

völkerungsgesetzes, das, worauf wir oben hinwiesen, durch die höhere Kultur seine Geltung verliert. Noch ist die Erde nicht so besetzt, daß — die Gesamtheit der Böden berechnet — nur die schlechteren angegriffen werden müßten und so die Verteilungsverhältnisse durch die Grundrente absolut entschieden würden. Der Fall der Profitrate erklärt sich vielmehr, worauf auch Diehl — allerdings mit Einschränkung auf den Zinsfuß — hinweist (a. a. O. II, 2 S. 177), sehr viel einfacher aus den Argumentationen, die schon Smith in gleicher Richtung vorgebracht hat. Er lehrt: »Die Zunahme der Kapitalien erhöht . . . den Arbeitslohn: — aber den Gewinnst von diesen Kapitalien macht sie geringer. Wenn die Kapitalien vieler Kaufleute in demselben Handelszweige angelegt werden: so muß notwendig die daraus entstehende Konkurrenz den Erfolg haben, ihre Gewinnste kleiner zu machen; und wenn diese Zunahme der Kapitalien sich über alle Zweige der Gewerbe und des Handels, die in der bürgerlichen Gesellschaft getrieben werden, erstreckt: so muß auch der Gewinn aller Kapitalisten überhaupt sich vermindern«. »In einem Lande . . ., welches das volle Maß der ihm möglichen Reichtümer erlangt hat, und wo in jedem Gewerbszweige die größten, darin anwendbaren Kapitalien wirklich angelegt sind, würden — so wie der Gewinnst in den Gewerben äußerst klein sein müßte — auch die Zinsen ausgeliehener Kapitalien so niedrig sein, daß nur die reichsten Leute ohne andere Geschäfte bloß von den Zinsen ihres Geldes würden leben können«[1]. Der zunehmende Reichtum bewirkt also nicht die von Marx aufgestellte Absurdität, nach der er keiner Klasse nützt, sondern den in der Tat für den Dialektiker gleichfalls reizvollen Widerspruch, daß die Menschen um so allgemeiner arbeiten müssen, je reicher sie sind. Es hat dies seinen Grund darin, daß entsprechend der oben entwickelten Lohntheorie die Steigerung der Produktivität zwar das Besitzeinkommen verkleinert, dafür aber das Arbeitseinkommen erhöht. So mußte denn heute die Profitrate sinken[2].

Wir betrachten in kurzem die weiteren Schicksale des in Profit verwandelten Mehrwerts. Er soll sich in Zins, Unternehmergewinn und Grundrente spalten. Marx behauptet, im zinstragenden Kapital erreiche das Kapitalverhältnis seinen Höhepunkt. Nun versteht sich aber doch von selbst, daß kein »Vulgärökonom« das Verhältnis des Kapitals zu sich selbst, wie Marx die Zinsbeziehung nennt, so aufgefaßt hat, als ob der Fetisch das Resultat ohne jedes Zutun bewerkstelligen könne. Nur weil

[1] Smith, a. a. O. S. 153 f., 169.

[2] Anderer Meinung Tugan, a. a. O. S. 185; Bortkiewicz, Wert- u. Preisrechnung III, Brauns Archiv XXV, S. 467.

Menschen da sind, also lebendige Arbeit hinzukommt, können die im Kapital schlummernden Kräfte geweckt werden, ohne daß freilich der Erfolg allein auf Konto der unmittelbaren Arbeit gesetzt werden könnte. Die Höhe des Zinses läßt Marx richtig durch den Durchschnittsprofit als Maximalgrenze bestimmt sein. Merkwürdig ist seine Stellungnahme zum Unternehmergewinn, den er richtig von der Kapitalrente selbst trennt. Von ihm sagt er einmal, er sei ein Teil des Profits, und andererseits scheint er doch die geistige Leitung anzuerkennen, indem er meint, die Arbeit der Exploitation koste ebenso gut Anstrengung als die exploitierte Arbeit. Auch der Unternehmer setzt doch »den variablen Kapitalteil als variablen Kapitalteil!« Wenn aber sein Gewinn nur ein Teil des Profits ist, eine Verwechslung mit dem Aufsichtslohn, die als Kompensationsgrund sich in der Vorstellung einwurzelt und mit in Anrechnung gebracht wird, dann bleibt nur die Alternative: entweder leugnet Marx wirklich jede produktive Leistung des Unternehmers im Gegensatz zu seiner häufigen Anerkennung der geistigen Arbeit und verherrlicht nur die manuelle Arbeit oder aber er muß zu der seltsamen Konsequenz kommen, daß der Unternehmer einen Gewinn abfängt, den er als Teil des Mehrwerts, der lebendigen Arbeit in Höhe seines Gewinnes selbst erzeugt hat, also sich selbst ausbeutet! Marx' Zweideutigkeiten hängen mit seiner absolut feindlichen Stellung zum Unternehmertum zusammen, die ihn verleiteten, den proletarischen Arbeiter als ausschließlichen Schöpfer des Reichtums zu verherrlichen und so eine wirkliche »proletarische Ideologie« der von ihm behaupteten »bürgerlichen Ideologie« der »Vulgärökonomen« gegenüberzustellen.

Neben dem Rentner und Unternehmer soll einen weiteren Teil des Profits der Kaufmann, »das Warenhandlungskapital«, abfangen. Aber schon oben (§ 2) setzen wir auseinander, wie willkürlich es ist, der »Zirkulationssphäre«, Handel und Verkehr den produktiven Charakter abzusprechen. Auch die Arbeit des Kaufmanns rechnet und nicht nur, wie Marx will, die mechanischen Notwendigkeiten des Transports. Gerade hier mag es allerdings leicht vorkommen, daß der Urproduzent den von ihm produzierten Wert dem Kaufmann gegenüber nicht realisieren kann oder daß dieser einen Aufschlag zu den Arbeitskosten macht. Die Beweisführung, die Marx zur Erklärung des kaufmännischen Profits gebraucht, ist wenig befriedigend. Denn trotz der größten Beweglichkeit dieses Kapitals, die allerdings besteht, ist ganz und gar nicht einzusehen, daß hierdurch ein unproduktiver Zweig den vollen Anteil an der Profitrate erhält. Merkwürdig ist auch die Stellung der unproduktiven »merkantilen Lohnarbeiter«; trotzdem sie keinen Mehrwert schaffen,

werden sie ausgebeutet, um Bedingungen herzustellen, unter denen der Kaufmann den von andern erzeugten Mehrwert abfangen kann!

Die Grundeigentümer haben eine besondere Stellung. Denn hier erkennt Marx an, daß es der Boden selbst ist, der im Falle der Differentialrente dem einzelnen einen höheren Profit, im Falle der absoluten Rente allen Grundbesitzern eine höhere Durchschnittsprofitrate der Landwirtschaft sichert. Hinsichtlich der Differentialrente schließt er sich eng an Ricardo an. Aber doch hat er ihn mißverstanden. Ricardo lehrt in dem Kapitel über die Grundrente ganz allgemein: »Der Tauschwert aller Güter, mögen sie nun gewerbliche, bergmännische oder landwirtschaftliche sein, wird nicht durch die geringere Arbeitsmenge bestimmt, welche zu ihrer Erzeugung bei besonders günstigen Umständen ausreicht, deren sich ausschließlich die besondere Produktionserleichterungen Genießenden erfreuen, sondern durch die größere Arbeitsmenge, welche notwendigerweise alle diejenigen für ihre Erzeugnisse anwenden müssen, denen solche Erleichterungen nicht zu Gebote stehen und die fortgesetzt unter den ungünstigsten Verhältnissen produzieren, d. h. unter den allerungünstigsten, bei welchen die Produktion in Anbetracht des erforderlichen Güterquantums noch fortgeführt werden muß« [1]. Oben sahen wir bereits, wie Marx in seiner Konstruktion der durchschnittlichen Rate in derselben Produktionssphäre das Gesetz der Maximalkosten außer Acht gelassen hat. Hier zeigt sich, daß er auch den Sinn, in dem Ricardo seine Grundrentenformel verstand, falsch deutet. Ricardo will nur, daß der Tauschwert der Güter in einem bestimmten Arbeitsquantum steht, nicht aber, daß die Arbeit allein Wert hat. So hat auch Marx im ersten Bande des »Kapital« betont, daß die Arbeit und die Natur Quellen des Wertes seien. Der veränderte Standpunkt zeigt sich in dem Vergleich, den Marx im Widerspruch zu seinen sonstigen Äußerungen zieht. »So ist der Gebrauchswert überhaupt Träger des Tauschwerts, aber nicht seine Ursache«. Vom Standpunkt seiner Mehrwertlehre, der Auffassung von der absoluten Disharmonie der wirtschaftlichen Interessen war allerdings die Wendung der Ricardoschen Grundrentenlehre gegeben. Beide behaupten, daß das Privateigentum an einem begünstigten Bodenteil zur Abfangung einer Grundrente befähigt. Aber Ricardo bestimmt sie als die Arbeitsersparnis, die dem glücklichen Bodenbesitzer zufällt, während Marx sie in der durch das Grundeigentum nur möglich gewordenen unbezahlten Aneignung fremder Arbeit bestehen läßt. Allerdings begeht

[1] Ricardo, a. a. O. S. 59 f. Vgl. auch Dietzel, Reduktion der Naturkosten auf Arbeitskosten, a. a. O. S. 365 ff.

er gelegentlich die Inkonsequenz zu sagen, es sei gleichgültig, ob die Produktivität der Natur oder Gesellschaft geschuldet sei. Zur Hauptsache soll aber die Grundrente ein Teil des in Profit verwandelten Mehrwerts sein. An dieser Stelle zeigt sich der ethische Charakter des Marxismus besonders deutlich, nicht minder auch die Furcht, ihn zu gestehen. Anstatt ein naturnotwendiges Ausbeutungsverhältnis zu konstatieren, mußte vielmehr so gesagt werden: Notwendig ist es nicht, daß der Rentenbezug des Grundeigentümers dem Arbeiter, respektive im Marx'schen Sinne dem Pächter stets schadet, da doch beide auf einander angewiesen sind und der Pächter seine erhöhten Arbeitskosten auf die Konsumenten überwälzt. Eine andere Frage freilich ist es, ob die ohne Arbeit erworbenen vererbten Bodenschätze zum Monopol eines Individuums zu machen gerecht ist. Wir erhalten die gleiche Wendung wie bei dem Problem des Kapitalzinses und verweisen die Erörterung des Gerechtigkeitsprinzips zusammen in Kapitel XXII.

Neben der Differentialrente kennt Marx noch eine absolute Rente, die selbst auf dem schlechtesten Boden erhoben wird. Die Macht des Grundeigentums soll hier als »Barriere« verhindern, daß die höhere Profitrate der Landwirtschaft zur Durchschnittsprofitrate ausgeglichen wird. Auch hier wieder die merkwürdige Bedeutung des Bodens, Bedingungen der Möglichkeit zu setzen! Die höhere Profitrate der Agrikultur existiert nicht. Marx leitet sie daraus ab, hier sei die Zusammensetzung des Kapitals niedriger, daher sei hier infolge des größeren variablen Kapitalteils die Produktivität größer. Noch einmal wird uns in der Konsequenz die Absurdität der Marxschen Scheidung vorgeführt. Die auch von Rodbertus in gleichem Sinne behauptete[1] absolute Rente besteht, wie auch Diehl bemerkt (a. a. O. II, 1 S. 307 f.) nicht.

[1] Um keinen anderen Punkt dreht sich der dritte soziale Brief an v. Kirchmann. »Unter der Voraussetzung, von der ich oben ausgegangen bin und die gerade auch Ricardo als die Grundlage aller seiner Untersuchungen annimmt, unter der Voraussetzung, daß sich das Rohprodukt wie das Fabrikationsprodukt nach der Kostenarbeit vertauschen, daß der Wert des Rohproduktes nur äqual seiner Kostenarbeit ist, muß von dem auf das Rohprodukt fallenden Rententeil nach Abrechnung des Kapitalgewinns immer etwas zur Grundrente übrig bleiben, der Wert des Rohprodukts mag so gering oder so groß sein, wie er will . . . . . Die Landwirtschaft bedarf nicht Produkt einer ihr vorangehenden Produktion zu Material, sondern beginnt überhaupt erst die Produktion, und der dem Material analoge Vermögensteil in der Landwirtschaft würde der Boden selbst sein, der aber kostenlos vorausgesetzt wird. Die Landwirtschaft hat also mit der Fabrikation die beiden Kapitalteile gemein, die auf die Bestimmung der Größe der Rententeile von Einfluß sind, aber nicht denjenigen, der hierzu nicht beiträgt, auf dem aber der durch jene Kapitalteile bestimmte Rententeil mit als Gewinn berechnet wird; dieser befindet sich in dem Fabri-

Marx' Verspottung der »trinitarischen« Formel besteht zu Unrecht. Das Gesamturteil über seine bisher betrachteten ökonomischen Lehren muß daher lauten: Von einem richtigen Ausgangspunkt, dem Arbeitswert, hat Marx durch seine einseitige Verherrlichung der lebendigen Arbeit ein System geschaffen, das, anstatt die Vereinbarkeit der Mehrwerttheorie mit der Wirklichkeit zu beweisen, ganz und gar widerspruchsvoll und unmöglich geworden ist. Marx hat einige von Ricardo unter dem Einfluß des Maschinenwesens und des Malthusianismus gemachte Fehler vergrößert, dafür aber das Wesentliche der klassischen Ökonomik überhaupt mißverstanden. Wohl hat er aber das Verdienst, die doppelte Lohntheorie seiner Vorgänger beseitigt und dadurch die Unmöglichkeit der Lehre vom natürlichen Preis der Arbeit gezeigt zu haben. Anstelle der Ausbeutungstheorie tritt eine Abzugstheorie, die sich bewußt ist, daß der Lohn sich proportional der Produktivität der Volkswirtschaft bewegt. Die sozialistischen Ansprüche sind dagegen von der Geltung der bisher betrachteten Theorien unabhängig.

Zum Schluß werfen wir noch einen kurzen Blick auf die Literatur, die das Problem des Gesamtzusammenhangs im System kritisiert, wobei wir von denen absehen, die wie Masaryk a. a. O. S. 256 ff., der schon zitierte Lange und andere einen absolut verneinenden Ton anschlagen, ohne den eigentlichen Fehler zu sehen und zu verfolgen. Als der dritte Band erschien — schon vorher war eine ganze Literatur über die versprochene Lösung des Rätsels entstanden —, erschien es den Marxisten als erste Aufgabe, das Problematische der »letzten Instanz« des Wertgesetzes zu verdeutlichen. Anstatt es in dem zutreffenden Sinne der Marxschen Werttheorie als Anzeiger gleicher Austauschverhältnisse zu belassen, aber die Anwendung auf den Menschen und damit die ganze Mehrwertlehre abzuweisen, bemühte man sich in angeblich tiefsinniger Weise, dem Wertgesetz einen anderen hypothetischen, aber zugleich notwendigen Sinn zu geben. Diesen Weg hat vor allem Sombart beschritten. Er sagt: »Es bleibt offenbar noch eine Zufluchts-

kationskapital allein . . . . . Da dieser Materialwert zwar das Fabrikationskapital, auf das der abfallende Rententeil als Gewinn berechnet wird, aber nicht auch diesen Gewinn selbst vergrößert und also auch noch zugleich dazu dient, den Kapitalgewinnsatz, der auch in der Landwirtschaft normiert, zu erniedrigen, so muß notwendig auch von dem in der Landwirtschaft abfallenden Rententeil ein Teil übrig bleiben, der nicht von der Gewinnberechnung nach diesem Gewinnsatz absorbiert wird« (a. a. O. S. 96—98). Es bedarf kaum des Hinweises, daß die Ableitung von Rodbertus, die der von Marx genau parallel läuft, durch den gleichen falschen Ausgangspunkt der Mehrwerttheorie bestimmt ist.

stätte für den gescheuchten Wert: das Denken des ökonomischen Theoretikers. In der Tat: will man ein Schlagwort zur Charakteristik des Marxschen Wertes haben, so ist es dieses: sein Wert ist keine empirische sondern eine gedankliche Tatsache«. »Theoretisch natürlich muß, um zur Profitrate zu gelangen, der Ausgangspunkt von der Mehrwertrate genommen werden: empirisch ganz gewiß nicht. Jene Ausgleichung hoher und niedriger Profitraten bei Kapitalien verschiedener organischer Zusammensetzung zu einer Durchschnittsprofitrate sind Denkoperationen, aber keine Vorgänge des wirklichen Lebens«[1]. In ähnlichem Sinne hat sich Conrad Schmidt zu wiederholten Malen in der Neuen Zeit vernehmen lassen. Auch er betrachtet den Wert im Sinne von Marx als ein Erkenntnismittel, durch das allein Einsicht in das sinnverwirrende Treiben der Konkurrenz möglich sei; der Wert sei eine »logisch notwendige Fiktion«[2]. Was Engels in der schon zitierten letzten Arbeit über diesen Gegenstand gesagt hat, schließt sich eng an Marx an. Sombarts Deutung hält er nicht für falsch, nur für einseitig. »Das Wertgesetz hat für die kapitalistische Produktion eine weit größere und bestimmtere Bedeutung als die einer bloßen Hypothese, geschweige einer wenn auch notwendigen Fiktion. Bei Sombart sowohl wie bei Schmidt ... wird nicht genügend berücksichtigt, daß es sich hier nicht nur um einen logischen Prozeß handelt, sondern um einen historischen Prozeß und dessen erklärende Rückspiegelung im Gedanken, die logische Verfolgung seiner inneren Zusammenhänge«[3]. Aber indem Engels zugleich in den früher angeführten Worten zugibt, daß der Ausgleich der Profitraten, wie ihn Marx behauptet, historisch nicht stattgefunden haben könnte, verwickelt er sich in Selbstwidersprüche. Ist aber jene Auslegung Sombarts möglich? Sie ist ganz und gar unmarxistisch. Wir haben genügend verfolgt, wie Marx das Abstraktionsverfahren der Isoliermethode im Auge haben mochte, als er den ersten Band begann, um es sofort als Identitätsphilosoph par excellence absolut zu setzen. Mit Recht hat man im Marxistischen Lager behauptet, das Wertgesetz sei ein sehr reales Naturgesetz[4]. Denn will man den Wert nur logisch deuten, so sind auch alle auf ihm aufgebauten Gesetze, z. B. die Verelendungstheorie, eine Fiktion! Marx faßte seine Konstruktionen als unmittelbare Spiegelbilder der

---

[1] Sombart, Brauns Archiv VII, S. 574, 586. Auch Riekes (Wert und Tauschwert. Zur Kritik der Marxschen Wertlehre S. 69) schließt sich an Sombarts »treffende« Erklärung an.

[2] Schmidt, Sozialpolitisches Zentralblatt, herausg. von Braun IV, S. 256ff. Vgl. auch Sozialist. Monatsh. 12, I, S. 272.

[3] Engels, Neue Zeit 14, I, S. 10.

[4] Lande, Neue Zeit 11, I, S. 591; Lafargue, N. Z. 15, I, S. 652.

Wirklichkeit auf und er mußte es, wenn er die Analyse des Kapitalismus in seinem Sinne durchführen wollte. Übrigens scheint sich Sombart neuerdings eines Bessern besonnen zu haben. Er urteilt in seinem letzten Aufsatz über Marx: »Den technischen Hilfsapparat national-ökonomischer Gesetze hat Marx kaum vermehrt. Er ist darin über Ricardo nicht wesentlich hinausgekommen: die Preisgesetze, die Verteilungsgesetze usw. Ricardos hat er wohl hie und da verbessert, aber in ihren Grundzügen unverändert gelassen. Seine Versuche, neue Gesetze jener Art zu formulieren, sind fast durchgängig gescheitert. Man weiß heute, daß sein berühmtes ‚Wertgesetz' im günstigsten Falle ein harmloser und für die Erkenntnis ziemlich überflüssiger Zierrat ist«[1]. Was das Verhältnis zu Ricardo anlangt, so urteilt Sombart, wie wir nach früheren Auseinandersetzungen nicht mehr zu zeigen brauchen, ganz schief; seine Auffassung des »Wertgesetzes« als eines »harmlosen Zierrats« hat aber in der Tat etwas Komisches! Warum sagt Sombart nicht, daß es in der Anwendung von Marx falsch ist?

In der gleichen Richtung, wie sie Sombart vertritt, liegt es, wenn Oldenberg den Beweisversuch von Marx als ein »didaktisches Hilfsmittel« anspricht. »Das Kapital will offenbar ein Lehrbuch ex cathedra sein mit dem Rechte, den Schüler erst schrittweise in die wahre Meinung des Meisters einzuführen«[2]. Kann man im Ernst behaupten, daß der erste Band nur eine schrittweise Einführung will? Hängt nicht vielmehr das Lebenswerk von Marx an der unmittelbaren Realität der dort behaupteten Tatsachen?

Konsequenter, wenn auch den Tatsachen widersprechend, war es, wenn Hilferding in dem schon zitierten Aufsatz »Böhm-Bawerks Marx-Kritik« den Prozeß der Ausgleichung doch wieder als historischen deutet — im Widerspruch zu Engels. »Im Gegensatz zur Ansicht Sombarts sind wir nun der Meinung, daß die Ausgleichung der verschiedenen Mehrwertraten zu einer Profitrate erst das Produkt eines langwierigen Prozesses war«[3]. Im übrigen bemüht sich Hilferding in genauem Anschluß an das »Kapital« Marx gegen Böhm zu verteidigen.

Und insofern war dies mit Recht möglich, als Böhm, wie wir schon früher betonten, in Marx den Verfechter des falschen Arbeitswerts sieht. Er formuliert seine Beweisführung in vier Argumenten. Das erste betrifft die behauptete Identität der Gesamtsummen von Wert und Preis, Mehrwert und Profit (a. a. O. S. 194 f). Böhm tadelt: »Marx ver-

[1] Sombart, Brauns Archiv XXVI, S. 444.
[2] Oldenberg, a. a. O. S. 289 Anm. 4.
[3] Hilferding, Marx-Studien I, S. 40.

wechselt hier zwei sehr verschiedene Dinge, einen Durchschnitt von Schwankungen und einen Durchschnitt zwischen dauernd und grundsätzlich ungleichen Größen«[1]. In der Tat trifft dieser Vorwurf zu; von hier hätte Böhm, wie von demselben Ausgangspunkt der gleich zu betrachtende Bortkiewicz getan hat, zu einer näheren Analyse der Kapitalscheidung kommen müssen. Im übrigen spielt die behauptete Identität für Marx insofern keine bedeutende Rolle, als selbstverständlich infolge der allgemeinen Verflechtung der Kausalbeziehungen jene Kongruenz nur annähernd vorhanden sein kann. Aber im übrigen liegt hier die allein übrigbleibende Bedeutung seiner Lehre von der Produktivität des variablen Kapitalteils. Böhm ist also darin zuzustimmen: die Behauptung von Marx ist falsch. Als zweites Argument führt Böhm an, das Wertgesetz beherrsche nach Marx die Bewegung der Preise (a. a. O. S. 120 ff.). Dies ist kein »Denkversehen«, wie Böhm meint, sondern trifft durchaus zu, sobald wir nur die akkumulierte Arbeit in dem gleichen Sinne heranziehen wie die lebendige. Aus diesem Grunde kann es aber nicht, wie Marx will, die Bewegung der Produktion selbst beherrschen; denn als Ausdruck des Austausches gleicher Arbeitsmengen hat es mit dem Quantum, das im einzelnen Falle aufgebracht werden muß, garnichts zu tun. Es hängt vielmehr von der Produktivität der Arbeit ab, die von dem Wertgesetz als solchem ganz unabhängig ist[2]. Drittens soll nach Böhm Marx zu Unrecht behauptet haben, das Wertgesetz setze sich in unentwickelteren Perioden rein durch (a. a. O. S. 122 ff.). In dem Sinne, in dem Marx dies behauptet, als Austausch nach lebendiger Arbeit, ist die Behauptung ganz falsch. Die Bestimmung durch den Arbeitswert ist allen Perioden gemeinsam, wo überhaupt freie Konkurrenz herrscht, und wenn die Arbeiter im Besitze der Produktionsmittel sind, so tauschen sie nur deswegen nach dem »variablen Kapitalteil« aus, weil der konstante sich kompensiert — sofern wirkliche Gleichheit fingiert wird. Marx vergißt freilich, daß er dieser »Unterstellung«, wie er im Anfang vorschlägt, keine realen Zustände unterschieben darf. Als viertes Argument (a. a. O. S. 134 ff.) nennt Böhm die schon oben mitbehandelte Identität des Gesamtmehrwerts und Gesamtprofits. Im übrigen findet er bei Marx nur Ungereimtheiten der Arbeitswerttheorie und hat daher den eigentlichen Springpunkt, den Fehler, in dem Marx von Ricardo abweicht, übersehen.

---

[1] Böhm, a. a. O. S. 118.

[2] Sombarts Definition, die wir S. 167 zitierten, birgt gleichfalls die Verwechslung.

Umgekehrt geht der Gedankengang von Bortkiewicz. Auch er knüpft zunächst an die behauptete Identität der Gesamtsummen an und kommt von hier aus zu einer Ablehnung der Nichtberücksichtigung des konstanten Kapitals, das er in Lohnauslagen umrechnen will. »So gelangt man zu einer Ablehnung der von Marx gegebenen Ableitung der Preis- und Profitverhältnisse aus den Wert- und Mehrwertverhältnissen ... Wenn aber der Marxsche Versuch, die Werte in Preise umzurechnen, als mißlungen zu betrachten ist, so ist der Gedanke einer Doppelrechnung an sich durchaus nicht von der Hand zu weisen . . . Um aber zu einer derartigen Lösung zu gelangen, empfiehlt es sich, die gesamten Auslagen aller Kapitalisten, welche an der Erzeugung eines Produkts sich beteiligt haben, auf Lohnauslagen zurückzuführen«.

Bortkiewicz betont mit Recht, daß Marx eine reine Arbeitswerttheorie hätte formulieren können. »Dürfte es nicht von solch einem Standpunkt aus gesehen, einerlei sein, ob der Kapitalgewinn im Perfektum oder im Futurum steht? Ersteres ist nämlich beim konstanten Kapital der Fall, welches den ganzen ihm zukommenden Mehrwert schon eingesaugt hat, letzteres beim variablen Kapital, das die Bestimmung hat, auch fernerhin als Mittel zur Erzeugung und Aneignung von Mehrwert zu dienen«. Aber zu Unrecht wird zweierlei behauptet. Es ist nicht notwendig, daß das konstante Kapital nur aus »Lohnauslagen«, also fremder Arbeit besteht. Es ist theoretisch wichtig, sich auch die Eigenarbeit des Kapitalisten vorzustellen. Zweitens ist es aber nicht wahr, daß die Theorie, welche Kapital- und Grundrente als einen Abzug vom Arbeitsertrage ansieht, der Produktivitätstheorie widerspricht, da doch die Möglichkeit des Abzugs in der dem Eigentümer zugute kommenden erhöhten Produktivität der lebendigen Arbeit begründet liegt. Bortkiewicz meint dagegen: »Es kam Marx nicht zuletzt darauf an, durch eine strenge Auseinanderhaltung von variablem und konstantem Kapital der falschen Auffassung vorzubeugen, als ob der Gewinn des Kapitalisten aus der ‚Produktivität des Kapitals' entspringen würde. Die folgenden Ausführungen werden aber den Beweis liefern, daß dadurch, daß man alle Unterschiede zwischen den einzelnen Kapitalarten auslöscht, der Produktivitätstheorie keineswegs Vorschub geleistet wird.« »Wenn es nämlich wahr ist, daß die Höhe der Profitrate in keiner Weise davon abhängt, wie sich die Produktionsverhältnisse bei denjenigen Waren gestalten, welche in den Arbeitslohn nicht eingehen, so dürfte es ziemlich klar sein, daß die Ursache des Profits als solchen in dem Lohnverhältnis, nicht aber in der produktionssteigernden Wirkung des Kapitals zu suchen ist. Käme es hierbei auf diese Wirkung an, so wäre es unerfindlich, warum bestimmte Produktions-

zweige für die Frage der Höhe des Profits ausscheiden. Mit andern Worten fügt sich die in Frage stehende Ricardosche These in diejenige These des Profits, die denselben als Abzug am Arbeitsprodukt betrachtet, in die ‚Abzugstheorie' wie ich statt Ausbeutungstheorie sagen möchte, viel besser ein, als es die jener These entgegengesetzte Marxsche Ansicht tut«.

Gewiß spielt in der Lohnbestimmung der Umstand eine gewisse Rolle, daß manche Luxusartikel von den Arbeitern nicht gekauft zu werden brauchen. Aber eine so prinzipielle Bedeutung wie Bortkiewicz will, kann dieses Gesetz nicht haben: es schmeckt noch etwas nach dem ehernen Lohngesetz, und außerdem bleibt Kongruenz mit der von uns oben als gültig entwickelten Abzugstheorie und der durch sie determinierten Lohnhöhe mindestens fraglich. Daß Marx umgekehrt von der Ware Arbeitskraft ausgeht und als ihre Begrenzung das Lohnminimum und die durch die industrielle Reservearmee gesetzte Grenze ansieht, haben wir genügend gezeigt. Es ist deshalb ganz falsch, wenn Bortkiewicz meint, Marx habe »dadurch, daß er der Preisrechnung die Wertrechnung vorangestellt habe, viel schärfer und nachdrücklicher als es Ricardo getan, die Abzugstheorie gegen andere Theorien des Profits abgegrenzt und jede Gemeinschaft mit diesen abgeschüttelt« [1]. Auch diejenigen, die wie Bortkiewicz sich dadurch Marx nähern, daß sie die lebendige Arbeit in den Vordergrund rücken, müssen also unseren früheren Ausführungen zustimmen.

Ein Wort sei noch über Stammlers Deutung des Wertgesetzes gesagt. Es ist bedauerlich, wenn sonst verdienstvolle Schriftsteller auf Grund bloßer — und dazu ganz anders gerichteter — methodologischer Erwägungen Urteile fällen, die sich um den fachwissenschaftlichen Gehalt des beurteilten Gegenstandes gar nicht kümmern. Stammler behauptet: »Es ist vielmehr angebracht, zu fragen — wie Marx mit Fug es getan — ob sich dieses weite Getriebe sozialwirtschaftlicher Vorgänge nicht in einem einheitlichen Gesichtspunkte erfassen läßt, ob nicht der sich im einzelnen unendlich stets durchkreuzende Verkehr, der unaufhörliche Umsatz von Waren gegen Geld und wieder gegen Waren auf eine objektive Einheit zurückgeführt und unter dieser gleichmäßig begriffen werden kann. Die Antwort darauf unternimmt das Marxsche Wertgesetz, das freilich besser als Feststellung des Wertbegriffs angegeben würde . . . Die von Marx mit Recht gewählte erkenntniskritische Er-

[1] Bortkiewicz, Brauns Archiv XXV, S. 22, 36, 32, 446 f., 473 (Art. II und III).

wägung geht dahin: unter welcher Bedingung eine konkrete Gleichsetzung von Waren objektiv richtig sei«. »Die Lösung liegt darin, daß das Wertgesetz den einheitlichen Gesichtspunkt für das urteilende Gleichsetzen beim Warenaustausche liefert, eine Objektivität also ermöglicht, aber nicht als kausal unvermeidlich fordert« [1]. «Nun ist aber innerhalb des Tauschwertes ein Doppeltes zu unterscheiden. Einmal der Tauschwert, der sich unter empirischen Bedingungen tatsächlich herausgestellt hat, das Quantum eines Maßes, nach dem Leistungen de facto ausgetauscht worden sind und werden, und zum anderen derjenige Tauschwert, der unter gleichen Verhältnissen der objektiv richtige sein würde, der zum Ausdruck käme, wenn es im Verkehr nach richtigen Grundsätzen zuginge. Es wird immer das Verdienst von Karl Marx sein, auf die Notwendigkeit der Objektivierung des Tauschwertes hingewiesen zu haben« [2]. Muß gegenüber dieser halb erkenntnistheoretischen, halb ethischen Deutung das »Elend der Philosophie« noch einmal geschrieben werden? Kann man übersehen, daß Marx das Wertgesetz als die Kausalformel der modernen Gesellschaft behauptet und es nur deswegen zugrunde gehen läßt, weil es sich heute von dem Austausch gleicher Arbeitsmengen in das Gesetz der kapitalistischen Aneignung umgewandelt hat? Die Kritik hat nur gegen die Anwendung des Wertgesetzes auf den Menschen zu protestieren; im übrigen besteht es als Index des Tauschverhältnisses, sofern man jedwede Arbeit mit einrechnet, in jedem Konkurrenzsystem als »kausal unvermeidliche« Tatsache.

Einen Übergang zur ethischen Problemstellung bildet die Meinung von Tugan-Baranowsky, der der Mehrwerttheorie an Stelle eines falschen ökonomischen einen sozialen Sinn unterlegen will. »Als Profittheorie ist die Mehrwerttheorie unbedingt zu verwerfen. Aber wie die absolute Arbeitswerttheorie trotz aller ihrer Mängel einen gesunden sozialen Kern enthält, so gilt ganz dasselbe auch in bezug auf die Mehrwerttheorie« [3].

Dieses Problem der Gerechtigkeit soll uns, wie schon gesagt, später beschäftigen.

---

[1] Stammler, a. a. O. S. 255 f., S. 660 Anm. 142.

[2] Stammler, Die Lehre vom richtigen Recht S. 295. Freilich verwahrt sich Stammler dagegen, Marx auslegen zu wollen. »Eine solche innere Übereinstimmung nehme ich nicht an. Ich vindiziere für Marx nur das Verdienst, daß er nach einem objektiv richtigen Wertmaßstab bei dem Tauschen in erkenntniskritischem Sinne klar und bewußt gefragt hat« (Wirtschaft und Recht S. 661). Marx war nicht Erkenntnistheoretiker, sondern Anhänger einer universalen Bildertheorie.

[3] Tugan-Baranowsky, a. a. O. S. 189.

§ 5. Die Krisentheorie.

Wir prüfen nun zunächst, was wir oben als dritte Sozialtheorie bezeichneten: die Lehre von der zunehmenden Krisengefahr und vom kommenden Weltkrach. Zwei Fragen sind hier auseinanderzuhalten: 1. Haben Marx und Engels die Ursachen der Krisenbildung richtig angegeben?, 2. ist das Dogma von dem gesteigerten Krisenrisiko richtig?

Was den ersten Punkt anbelangt, so hebt Marx mit Recht hervor, daß der Mangel an zahlungsfähigen Konsumenten eine konstante Voraussetzung der Krisen bildet, die als solche ihren Eintritt nicht erklärt. Den wirklichen Grund findet er in der Überproduktion. Das wichtigste Moment ist hiermit richtig angegeben[1]. Aber das Problem muß, um seine Möglichkeiten zu erschöpfen, allgemeiner angefaßt werden, und hiernach ist Krise ein dauerndes Mißverhältnis zwischen Angebot und Nachfrage, das durch den gewöhnlichen Kreislauf dieses Gesetzes nicht beseitigt werden und zugleich die verschiedensten Gründe haben kann: falsche Spekulation, geänderte Technik, Unterproduktion usw. Wichtiger ist die zweite der gestellten Fragen: Wie steht es mit der Entwicklung der Krisen? Nehmen sie zu oder ab? Bedeutet Verflechtung in die Weltwirtschaft zunehmende Krisengefahr? Die letztere Meinung ist noch heute fast allgemein herrschend. In gleichem Sinne wie Marx und Engels formuliert Kautsky[2], und viele bürgerlichen Theoretiker huldigen der gleichen Meinung, wenn sie auch nicht zu der Folgerung fortschreiten, daß zuletzt ein allgemeiner Zusammenbruch und nach ihm der Zukunftsstaat zu erwarten sei[3]. Und doch ist diese Ansicht, wie Dietzel gezeigt hat, irrig. Er nennt die Behauptung, daß vor allem die weltwirtschaftliche Entwicklung Schuld trage an der Entstehung von Krisen, eine »fable convenue« und führt drei Gründe an, die dagegen sprechen: »A. Der Weltmarkt war ursprünglich unübersichtlicher als

---

[1] Die Krisentheorie von Rodbertus ist die gleiche; nur wird hier das Verhältnis beider Faktoren nicht so scharf akzentuiert. »Seitdem ist aber der Widersinn der gesellschaftlichen Organisation so groß geworden, daß die Armen gerade dann verhungern, wenn des sichtbaren Eigentums so viel geworden ist, daß auch die Reichen davon ins Unglück gestürzt werden . . . . Offenbar arbeiten sich diese beiden Erscheinungen, der Pauperismus und die Handelskrisen, gegenseitig in die Hände. Die Armut der arbeitenden Klassen läßt niemals zu, daß ihr Einkommen ein Bett für die anschwellende Produktion abgebe« (Erster sozialer Brief 1850, S. 74). Vgl. auch Bernstein, Voraussetzungen S. 67 f., der nur zu Unrecht Marx einen widerspruchsvollen Dualismus vorwirft.

[2] Kautsky, Bernstein und das sozialdemokratische Programm S. 140 f. Das Erfurter Programm S. 89.

[3] Zahlreiche Belege bei Dietzel, Das Produzenteninteresse usw. passim.

der nationale Markt, wurde aber allmählich ungefähr gleich übersichtlich wie letzterer. B. Der Weltmarkt schwankt nicht mehr, sondern weniger als ein durch Zollschutz verselbständigter nationaler Markt. Denn letzterer ist in höherem Maße der Spielball der nationalen Ernten, die mehr schwanken als die Welternten; der Wechsel im Angebot von agrikolen Lebensmitteln und Rohstoffen bildet eine Hauptursache des Konjunkturenwechsels in der Industrie . . . C. Unter dem Produktionssystem ist die Gefahr, daß die Krisen entstehen und einen hohen Grad von Intensität annehmen, größer wie unter dem System der Handelsfreiheit« [1]. Die tatsächliche Entwicklung hat dieser Theorie recht gegeben. Zwar sind die Krisen nicht ganz vermeidlich. Aus zwei Gründen müssen sie bleiben. Einmal schwankt auch die Welternte infolge der Ungunst der Natur, es werden infolgedessen verschiedene Einkommensteile für industrielle Produkte frei, bei einem Rückgang entsteht dann ein Mißverhältnis zwischen gemachten Kapitalanlagen und Bedarf. Zweitens können stets ungewöhnliche Umstände die Nachfrage verschieben, um bei aufhörender Wirkung die gleiche Differenz wie im ersten Falle zu erzeugen [2]. Aber unbestritten ist, daß die Konjunkturschwankungen der jüngsten Vergangenheit an Heftigkeit abgenommen haben. Auf eine Hausseperiode folgt allmählich eine Periode der Depression und umgekehrt. Ob man freilich aus diesem günstigen Einfluß der Weltwirtschaft den Freihandel einführen soll, wie Dietzel will, steht auf einem anderen Blatt. Denn diese Frage greift über das ökonomische Gebiet hinaus ins politische. Es ist möglich, daß speziell für Deutschland der Verlust der nationalen Landwirtschaft eine im Kriegsfalle die nationale Selbständigkeit bedrohende Abhängigkeit vom Ausland bedeuten könnte. Doch geht uns dieses Problem in diesem Zusammenhang nichts an [3]. Jedenfalls kann das Krisenargument nicht den geringsten Wert zu einer sozialistischen Beweisführung abgeben. Der zehnjährige Zyklus, den Marx und Engels

---

[1] Dietzel, a. a. O. VI.

[2] Vgl. Dietzel, a. a. O. S. 48 ff. Daß außerdem irgendwelche sozialen Tatsachen von Einfluß sein können, wie fehlerhafte Berechnungen, mangelhafte Geldverfassung usw., soll natürlich nicht geleugnet werden.

[3] Vgl. die Erörterung dieser von ihm selbst abgelehnten Bedenken bei Dietzel, Volkswirtschaft und Weltwirtschaft S. 46 ff. Der Standpunkt der Sozialdemokratie ist heute im allgemeinen freihändlerisch, aber nicht sowohl aus Prinzip als aus Feindschaft gegen die die Lebenshaltung verteuernden Agrarzölle. »Der Freihandel«, sagt Kautsky, »ist ihr (der Sozialdemokratie) auch nicht der Weisheit letzter Schluß; er setzt ebenso wie der Schutzzoll die kapitalistische Produktionsweise voraus«; er ist »gegenüber dem Schutzzoll das kleinere Übel« (Handelspolitik und Sozialdemokratie, 1901, S. 69 f.).

nach Analogie einer Zeit behaupten, in der der Weltmarkt noch unbekannt war, existiert nicht; die Produktivkräfte wachsen der kapitalistischen Gesellschaft nicht über den Kopf. Willkürlich ist auch vor allem die Berechnung der Krise aus dem Verschleiß des fixen Kapitals, als ob schematisch alle Industrien zur selben Zeit ihre Anlagen neu investierten. Welche Verblendung liegt doch im Grunde darin, aus der vollendeten Herstellung des Weltmarktes den Zusammenbruch deswegen zu folgern, weil nur der Markt nicht weiter ausgedehnt werden könnte[1]! Als ob nicht in jedem Augenblick ein Wechsel in den Produktionssphären einträte, der unendliche Nüancen zuläßt!

Aus einem letzten Grunde ist die Krisengefahr der Gegenwart gemindert: die Unternehmerverbände haben die Tendenz zur Beherrschung der Produktivkräfte verstärkt. Wir stellten schon oben fest, daß Engels' Behauptung, diese Experimente seien nur »bei relativ günstigem ökonomischen Wetter« durchführbar, eine unbewiesene Redewendung geblieben ist. Freilich hat das Kartellproblem noch seine anderen

---

[1] Von dieser letzten Vorstellung hat sich auch Bernstein nicht freigemacht, wenn er auch die vollendete Herstellung des Weltmarkts erst in nebelhafter Ferne sieht und für die Gegenwart die Abschwächung der Krisen zugibt (S. 73). »Die Verweisung auf die Zeit, wo der Weltmarkt im großen und ganzen ausgebildet sein werde, ist eine theoretische Flucht ins Jenseits« (S. 75). Mit Recht darf daher Tugan sagen: »Revisionisten und Orthodoxe sind in diesem Punkte (der zuletzt doch notwendigen Katastrophe, vgl. die dort zitierten Ansichten von Kautsky, Cunow und besonders des Revisionisten Schmidt) einig«. Tugan formuliert seine eigene Ansicht dahin: »Als Grundgesetz der kapitalistischen Entwicklung bezeichne ich die ohne bestimmte Grenze immer weiter gehende Verringerung der Quote der gesellschaftlichen Konsumtion in der gesamten gesellschaftlichen Produktion, was, trotz Marx, kein die Existenz der kapitalistischen Wirtschaftsweise gefährdendes Moment in sich schließt« (a. a. O. S. 216, 231). Überproduktion und Krisen werden hier, obwohl ihre Bedeutung für den Zusammenbruch des Kapitalismus abgeschwächt ist, aus dem relativen Rückgang der Nachfrage nach Konsumtionsmitteln abgeleitet. Aber die Neuanlage der Kapitalien erfolgt doch nicht nach abstrakten Verwertungsbedürfnissen, sondern allein im Hinblick auf die Konsumtionsfähigkeit in dem allgemeinen Sinne der Aufnahmefähigkeit des Marktes. Zudem muß nach der früher entwickelten Lohntheorie in genau dem gleichen Maße, als die Verschiebung der Kapitalteile eintritt, die Produktivität der Volkswirtschaft also steigt, das Einkommen, die Konsumtionsfähigkeit also überhaupt zunehmen. Der von Tugan als Ausgangspunkt genommene Widerspruch, der Kapitalismus mache die Wirtschaft »aus einem Mittel zur Deckung des gesellschaftlichen Bedarfs zum Mittel der bloßen Ausdehnung der Produktion auf Kosten dieses Bedarfs« (a. a. O. S. 227), besteht — bei Strafe der Selbstaufhebung — in einem technischen Sinne nicht der Vergrößerung, sondern der Verkleinerung. Hierüber und die in umgekehrter Richtung verlaufende psychologische Wendung vgl. Kap. XXI § 3 B.

Seiten. Die Vertrustung der Industrie erscheint zugleich als oberste Spitze der zweiten Sozialtheorie, die wir als eine wenn auch nicht klar durchgedachte Anpassungsformel charakterisiert haben. Da es sich hier nicht um eine exakte theoretische Analyse handelt, sondern ausschließlich um die Zeichnung einer historischen Entwicklungsreihe, so ist es sachlich richtig und außerdem zweckmäßig, die Gültigkeit der von uns als zweite Sozialtheorie bezeichneten Genesis des Zukunftsstaates zusammen mit den Widersprüchen, die wir teils anders wenden wollten, teils noch nicht berührt haben, im nächsten historischen Kapitel zu erörtern.

Einundzwanzigstes Kapitel.

Der Wahrheitsgehalt der angewandten Geschichtsauffassung.

Noch einmal gilt es, das Geschichtsbild des historischen Materialismus vor unseren Augen abrollen zu lassen. Aber der Blickpunkt hat sich verschoben. Frei von jedem Dogmatismus betrachten wir den unendlichen Stoff der Geschichte, um den relativen Wahrheitsgehalt der von Marx und Engels gegebenen Zeichnung festzuhalten.

§ 1. Der Urkommunismus.

An der Schwelle der Menschheitsgeschichte steht nach Engels der Urkommunismus: Mutterrecht und Gentilverfassung. Dieses Problem war für ihn von großer Bedeutung: denn er gewann so die notwendige Ergänzung seiner Geschichtsphilosophie in der Lehre von der einmaligen Dialektik der Weltgeschichte. Nur für den Dialektiker hat der Urzustand das Interesse, das ihm die Marxisten entgegenbringen; nur er kann die Zuversicht hegen, daß notwendig die Zukunft der Vergangenheit analoge Formen schaffen müsse. Da aber die Trichotomie, wie wir früher (Kap. XIX) feststellten, nur empirisch anzutreffen ist und weder auf Denkgesetzen noch sonstigen Notwendigkeiten beruht, so kann der Sozialist sich nicht auf den Urkommunismus zur Begründung seines Zukunftsideales berufen. Ob der Gesellschaftsstatus ursprünglich so war, wie ihn Engels, Bachofen und Morgan folgend, behauptet, ist für die Gestaltung der gegenwärtigen Probleme des sozialen Lebens ganz gleichgültig [1].

Mit dieser sehr wichtigen Einschränkung treten wir nunmehr in eine Prüfung des Sachverhalts selbst ein. Da fällt zunächst auf, daß gerade

[1] Die einmalige Dialektik der Geschichte klingt noch bei Toennies an in seinem Buche »Gemeinschaft und Gesellschaft, Abhandlung des Kommunismus

hier der ökonomische Materialismus am ehesten anerkannt worden ist, während ihm Engels an dieser Stelle durch seine Koordination der Kinder- und Nahrungsmittelproduktion untreu geworden ist[1]. Darin liegt eine Tragik, daß Engels eine Inkonsequenz beging, wo er am wenigsten Zugeständnisse hätte zu machen brauchen. Cunow, derjenige unter den Marxisten, der sich am gründlichsten mit der Urgeschichte beschäftigt hat, hat diesen Fehler wohl gesehen und den historischen Materialismus wieder in seine Rechte eingesetzt. Er sagt: »Die Gleichsetzung der Lebensmittel- mit der Menschenproduktion ist eine rein formale, die sich lediglich auf Wortähnlichkeit der beiden Ausdrücke gründet. Eine Entwicklung der Menschenerzeugung, die der Entwicklung der Lebensmittelproduktion entspricht, gibt es nicht . . . Was sich geändert hat, ist nicht die Erzeugung, sondern das gesellige Zusammenleben der Geschlechter, die Art der Heiratsschließung, die rechtliche Stellung der Ehegatten zueinander, die Erziehung der Kinder usw., kurz die Familienordnung; und deren Entwicklung geht nicht selbständig neben der wirtschaftlichen einher; sie ist von ihr abhängig«[2].

Gerade im Anfang der Menschengeschichte, wo die gemeinsame Besiedlung doch den primitiven Nahrungskonsum des bloßen Naturmenschen aufgehoben hatte, und damit — entsprechend der in der Kritik der sozialen Statik (Kapitel XVIII § 5) aufgestellten Ansicht — in den

---

und Sozialismus als empirischer Kulturformen«, doch ohne daß er die neue »Gemeinschaft« näher aufgezeigt hätte. Er nennt in der Vorrede Marx »den in diesem (dem ökonomischen) Bezuge merkwürdigsten und tiefsten Sozialphilosophen, ... dessen Namen ich um so lieber hervorhebe, da ihm die angebliche utopistische Phantasie, in deren definitiver Überwindung er seinen Stolz gesetzt hat, auch von Tüchtigen nicht verziehen wird . . . . . Der Gedanke, welchen ich für mich auf diese Weise ausdrücke: daß die natürliche und (für uns) vergangene, immer aber zugrunde liegende Konstitution der Kultur kommunistisch ist, die aktuelle und werdende sozialistisch, ist, wie ich glaube, jenen echten Historikern, wo sie sich selber am schärfsten verstehen, nicht fremd, wenn auch nur der Entdecker der kapitalistischen Produktionsweise ihn auszuprägen, deutlich zu machen vermocht hat. Ich sehe darin einen Zusammenhang von Tatsachen, der so natürlich ist wie Leben und Sterben« (a. a. O. XXVIII ff.). Der »Wesenwille« der ursprünglichen triebhaften »Gemeinschaft« soll durch die »Willkür der Gesellschaft« hindurch zu einer neuen bewußten Gemeinschaft führen. Auch Menger, Neue Staatslehre S. 21 nennt den Sozialismus »die Rückforderung einer uralten Erbschaft unserer Vorfahren«.

[1] Morgan sagt allerdings ausdrücklich: »Zwei voneinander unabhängige Forschungsgebiete lenken daher unsere Aufmerksamkeit auf sich. Das eine führt durch Erfindungen und Entdeckungen, das andere durch urwüchsige Gesellschaftsformen«. (Die Urgesellschaft. Übersetzt von Eickhoff und Kautsky. 2. Aufl. 1908, S. 4).

[2] Cunow, Die ökonomischen Grundlagen der Mutterherrschaft, Neue Zeit 16, I, S. 108.

von der Natur nicht begünstigten Ländern eine starke genetische Abhängigkeit von den ökonomischen Verhältnissen herbeigeführt hatte, konnten sie am ehesten maßgebenden Einfluß gewinnen. So will Große, der zwar vom Matriarchat nicht wissen will, in einem eigens hierzu geschriebenen Buche beweisen, »daß die verschiedenen Formen der Familie den verschiedenen Formen der Wirtschaft entsprechen, daß sich der Charakter jeder einzelnen Familienform in wesentlichen Zügen aus dem Charakter der Wirtschaftsform erklären läßt, in welcher sie wurzelt«[1].

Wie nun auch immer es ursprünglich in der Organisation der menschlichen Gemeinschaft ausgesehen haben mag, so viel ist sicher: in Engels' begeisterter Schilderung steckt allzu deutlich Rousseaus Romantik. Es scheint ein unausrottbares Bedürfnis des Menschen zu sein, die Vergangenheit — und je ferner sie liegt, desto besser — auf Kosten der Gegenwart zu idealisieren. Und doch würden regelmäßig die laudatores temporis acti sich bedenken, wenn ihr Wunsch erfüllt würde. Das bedingungslose Bekenntnis zu Rousseau, das Proudhon dahin formulierte, alle Fortschritte der Menschen seien Verjüngungen ihrer Tradition, findet sich in der gleichen Kritiklosigkeit bei Engels wieder. Es beweist die Bewunderung der alten Zeit zugleich, wie sehr bei ihm der Gleichheitsbegriff im Mittelpunkte seiner Weltauffassung steht. Denn da die Differenzierung erst auf höherer Kulturstufe einsetzt, so sind die Menschen im Anfang der Geschichte verhältnismäßig gleich und daher annähernd im selben Stamm gleichberechtigt.

Hat nun auch die Abstammung nach Mutterrecht wirklich bestanden, so folgt doch aus dieser Tatsache noch keineswegs — was Engels im Anschluß an Morgan ohne weiteres identifiziert — daß nun die Mutter der Gens vorgestanden habe. Mutterrecht bedeutet noch nicht ohne weiteres Matriarchat, wie kommunistischer Haushalt nicht notwendig — gegen Engels — »Herrschaft der Weiber im Hause« nach sich zieht. »Eine mutterrechtliche Sippe«, sagt Grosse, »ist durchaus nicht immer eine matriarchalische Sippe. Im Gegenteil, Sippen, in denen die weiblichen Mitglieder eine Herrschaft über die männlichen führen, gehören zu den seltensten Kuriositäten der Ethnologie.« Grosse will im allgemeinen nur ein »individuales Matriarchat, d. h. ein Pantoffelregiment«[2] auch für die alten Zeiten anerkennen. Hier freilich droht man leicht einem vorschnellen Fehlschluß zu verfallen; auch wenn jene unmittelbare

[1] Große, Die Formen der Familie und die Formen der Wirtschaft, 1896, S. 1. Daß für die Urgeschichte die materialistische Geschichtsauffassung zutrifft, behauptet auch Ludwig Stein, a. a. O. S. 177.

[2] Große, a. a. O. S. 160 f., 48.

Identität des Mutterrechts und Matriarchats nicht besteht, kann doch die Stellung der damaligen Frauen eine ganz andere gewesen sein. Aber es ist wichtig, sich den oft vergessenen Unterschied klarzumachen, um der gerügten Verwechslung zu entgehen.

Vor einem weiteren Irrtum hat man sich zu hüten. Es ist weder wahrscheinlich noch erst recht notwendig, daß die Entwicklung bei allen Völkern gleichmäßig verlaufen ist. Der Empiriker wird Stammeseigentümlichkeiten für möglich halten, die aus einem ganz andern nationalen und geistigen Niveau, vielleicht auch aus heterogenen Naturbedingungen eine abweichende Familiengeschichte verursacht haben. Es ist zu vermuten, daß der heute noch unausgetragene Streit deswegen nicht recht vom Fleck kommt, weil jeder Forscher von Spezialstudien eines gründlich beobachteten Volkes zu unbewiesener Verallgemeinerung fortschreitet. So hat Morgan seinen Ausgangspunkt von den irokesischen Indianern gewonnen, und was er bei ihnen feststellte, dürfte allgemein anerkannt sein. Dagegen sucht Schröder zu zeigen, daß den Ariern das Mutterrecht unbekannt geblieben ist[1]. Beide Auffassungen widersprechen sich gar nicht, wenn man den dogmatischen Gedanken einer notwendig monistischen Entwicklung aufgibt. Gerade für ein weit zurückliegendes historisches Problem, bei dem stets eine Anzahl von Hypothesen sich mit gleichem Recht gegenüber zu stehen pflegen, ist der Satz am ehesten maßgebend, daß die Wahrheit auf der goldenen Mittelstraße liegt.

Die Frage des Urzustandes ist selbst noch ungeklärt. Nachdem man lange an der monogamischen als der ursprünglichen Familienform festgehalten hatte, wurden Bachofens und Morgans Untersuchungen, wenn man ihnen auch in der historischen Fachwissenschaft mit Mißtrauen begegnete, so doch im allgemeinen anerkannt, um erst später einer kritischen Stellungnahme Platz zu machen. Gegen die Allgemeingültigkeit und Sicherheit des behaupteten Matriarchats wandten sich besonders Starke, Die primitive Familie 1888; Westermarck, The History of Human Marriage 1891 und der schon zitierte Grosse.

Es kann nicht unsere Aufgabe sein, im Rahmen einer Arbeit über den Marxismus das strittige Problem auch nur einigermaßen zu erschöpfen. Und auch deswegen ist der Wert der Untersuchung im Marxistischen Sinne gering, da, wie wir schon einleitend sagten, nur der spekulative Dialektiker in der kommunistischen Urgeschichte die Rätsel der Zukunft gelöst glauben kann[2].

---

[1] Schröder, Lehrbuch der deutschen Rechtsgeschichte, 4. Aufl., S. 64.

[2] Literaturangaben bei v. Schmoller, Die Urgeschichte der Familie: Mutterrecht und Gentilverfassung. Schmollers Jahrb. XXIII, S. 1 f. Jellinek, a. a. O.

Mit Anwendung der nötigen Vorsicht erhalten wir meines Erachtens folgendes Bild. Das Problem, das den Ausgangspunkt bildet, scheint die Frage nach der ursprünglichen Gestaltung der Sexualverhältnisse überhaupt zu sein. Was man auch immer gegen die Theorie der Promiskuität gesagt haben mag, es ist sehr wahrscheinlich, daß in den ersten Anfängen der menschlichen Gemeinschaft eine ungezügelte Geschlechtsliebe vorherrschte. Zwar hat wohl die völlige Regellosigkeit nicht bestanden, wie Morgan annimmt, denn die primitiven Zeiten sind stets solche außerordentlicher sozialer Gebundenheit. Sitte, Recht und Sittlichkeit sind noch identisch. Zeremonien mag es also gegeben haben in Dingen, die dem Wilden so viel mehr bedeuten als dem Kulturmenschen; aber ein absolutes Verbot irgendeines Geschlechtsverkehrs ist zunächst fernliegend[1]. Aus solchen ungeregelten Beziehungen erwuchsen allmählich engere Bande, indem aus ökonomischen und hygienischen Gründen bestimmte Verwandtschaftsgrade ausgeschlossen wurden. Wenn nun freilich Morgan und mit ihm Engels auf eine »Blutsverwandtschafts-« eine »Punaluafamilie« folgen läßt, so ist ein solcher sukzessiver Ausschluß der Ehen zwischen den Generationen und dann zwischen den Geschwistern allzu schematisch. Wie sich der Prozeß aber auch im einzelnen vollzogen haben mag, zuletzt entsprang eine Konsolidation derjenigen Blutsverwandten, die sich in Unkenntnis des Vaters durch ihre Mutter verwandt fühlten. Die Gentilverfassung innerhalb eines Stammes war da, sobald die Geschwisterehen endgültig aufgehört hatten. Schmoller wendet sich in dem angeführten Aufsatz mit Recht gegen die Meinung von Mac Lenan, Lubbock u. a., die die Ursache der Gentilverfassung in der Raubehe finden. Das geraubte Weib ist späteren Ursprungs und unterstand jedenfalls von vornherein der Gewalt des Entführers, dem sie ohne Familienzusammenhang preisgegeben war. Schmoller selbst gibt folgende Erklärung: »Die von derselben Stammutter Abstammenden fühlten sich als zusammengehörig, waren gewöhnt, in engster Verbindung zu wohnen, zu leben, teilweise auch zu arbeiten. Das Verbot des Geschlechtsverkehrs untereinander, das gewiß ursprünglich nicht vorhanden war . . . konnte am leichtesten da sich ausbilden, wo durch das Aufwachsen nebeneinander die geschlechtlichen Reize am ehesten zurücktraten. Es ist das Ver-

S. 100. Dazu Bebel, Die Frau und der Sozialismus, 45. Aufl., S. 8 ff. Masaryk, a. a. O. S. 330—86; L. Stein, a. a. O. S. 66 ff., Gumplowicz, a. a. O. S. 177 f.

[1] Mit Recht bemerkt Gumplowicz: »Wenn das (das Verlangen freier Liebe) am grünen Baum der Kultur des XX. Jahrhunderts geschieht, so ist die moralische Entrüstung über die Annahme solcher Verhältnisse in der Urzeit eine Tartüfferie« (a. a. O. S. 180).

dienst Westermarcks, auf diesen Punkt aufmerksam gemacht und ihn durch zahlreiche Beweise gestützt zu haben. Die dämmernde Einsicht in die physischen und moralischen Schattenseiten der Geschwisterehen mochte mitwirken«[1]. Damals war es vielleicht zuerst in der Geschichte der Menschheit, daß die Mutterliebe, die ja als Naturtrieb schon den Tieren gemeinsam ist, sich einen wirklichen Geltungsbereich eroberte. Die Beziehungen zwischen ihr und den Kindern gewannen an Intensität, was sie an Extensität verloren, sie erhielten in dem Maße als der Geschlechtsverkehr eingedämmt wurde und wenigstens die eigenen Kinder deutlich erkannt waren, einen individuellen Charakter. Zwar darf man sich auch unter der damit zugestandenen Voraussetzung, daß eine Abstammung nach Mutterrecht dem Vaterrecht zumeist voranging, nicht eine allzu optimistische Auffassung von der Stellung der Frau machen. Der Bruder, der in derselben Gens blieb, hatte wahrscheinlich eine ebenso große Gewalt als später der Vater. So meint Große: »Die meisten durch weibliche Verwandtschaft und Erbschaft verbundenen Sippen stehen unter männlicher Herrschaft«[2]. Aber trotzdem ist es naheliegend, auch in den Fällen der Männerherrschaft aus dem Abstammungsstolz, der in dem Seelenleben des primitiven Menschen sicherlich eine sehr wichtige Rolle gespielt hat, eine höhere Wertschätzung der Gentilmutter zu folgern. Schmoller schildert ihre Stellung folgendermaßen: »Die Mutter führte mit ihren Kindern eine Art Sonderhaushalt, dem ihr Bruder oder ihre Brüder gewissermaßen lose angegliedert waren; sie sorgte für das Feld, für ihre Hühner, für Vorräte, bereitete für sich und die Brüder die Nahrung, unterhielt das Feuer, hatte eine Art Familieneigen für sich und ihre Kinder. Die Stellung der Frauen in der Gens war eine angesehene, die edleren Kräfte des weiblichen Gemüts übten im Hause, in der Gens, im Stamm einen gewissen Einfluß; die Frauen nahmen teilweise eine priesterliche Stellung ein, wurden in der Hauptversammlung gehört, — wählten die Häuptlinge mit. Was an wirtschaftlichen und moralischen Eigenschaften des weiblichen Geschlechts unter dieser Verfassung ausgebildet wurde, blieb ein Schatz, der den edleren Rassen auch später nicht mehr ganz verloren ging, auch da nicht, wo die Frau in der patriarchalischen Familie scheinbar zur Sklavin herabgedrückt wurde. Fehlte den Männern in ihrer damaligen zwischen Gattin und Mutter oder Gattin und Schwester geteilten Stellung der Sinn für häuslichen Erwerb, für Kindererziehung, für alle die Tugenden, die später Folge

---

[1] Schmoller, a. a. O. S. 11.
[2] Große, a. a. O. S. 164.

des eigentlichen innigen Ehebundes wurden, dafür bildete sich der brüderliche Sinn aus, die hochherzige Treue, die opferbereite Hingabe an die Bluts- oder Schwurgenossen. Es war die große Schule genossenschaftlichen Lebens und Zusammenwirkens für alle Zeiten; wir werden annehmen können, alle spätere Gemeinde-, Gilde-, Zunft- und Vereinsbildung habe wie ein großer Teil der Korporationsbildung, der kriegerischen Organisationen in diesen ältesten, teils natürlichen, teils durch Treuschwur begründeten Brüderschaften ihren Keim«[1]. Wie man sieht, ist Schmoller, der sonst so nüchterne Forscher, in seiner warmherzigen Anerkennung von Engels' Enthusiasmus nicht allzu weit entfernt; freilich vergißt er auch die Schattenseiten der weiblichen Gentilverfassung nicht. Die soziale Organisation hatte mit ihr etwa drei Nachteile, die die weitere Entwicklung notwendig nach sich zogen. Noch immer war der Geschlechtsverkehr innerhalb ganzer Gentes üblich. Der »waldursprünglich-naive« Charakter, wie Engels sich auszudrücken pflegt, war geblieben. Und ihm entsprach, daß der Vater, auch wenn er wirklich gekannt sein sollte, einen Einfluß auf die Kinder nicht ausüben konnte. Das Familienleben zwischen Eltern und Kindern, das an sich das natürliche ist, nicht nur uns als die notwendige Familienform erscheint, existierte nicht. Drittens waren jene Zeiten in demselben Maße primitiv als grausam. Engels hat Recht, wenn er meint, damals habe es keine Gefängnisse und Prozesse gegeben. Aber doch nur deshalb, weil wahrscheinlich jede Handlung, die außerhalb des vorgeschriebenen den ganzen Menschen umfassenden Rahmens fiel, als ein Aufruhr gegen die soziale Gebundenheit und Gleichheit mit der Todesstrafe belegt war. Grausame Feindschaft herrscht vor allem gegen Stammesfremde.

Die Gründe, die zum Untergang des Mutterrechts geführt haben, sind noch ungeklärt. Am ehesten ist wohl eine Erklärung möglich, die seelische Regungen mit der Entwicklung äußerer Tatsachen kombiniert. In der bisherigen Verfassung hatte sich, wie wir sahen, ein individuelleres Verhältnis zwischen Mutter und Kindern ausgebildet. Was liegt näher als die Annahme, daß auch der Vater an den intensiver gewordenen Beziehungen teilzunehmen wünschte? Der Individualismus beginnt aber mit Notwendigkeit dort einzusetzen, wo lange Gleichheit geherrscht hat. Bevor die Ungleichheit als soziale Tatsache in die Erscheinung tritt, geht eine seelische Differenzierung vor sich, die sich zuerst in den nun gleichfalls gesteigerten Ansprüchen des Vaters an seine Kinder geltend machte. Freilich ist dies nicht so gemeint, als ob er seinen Nachkommen

[1] Schmoller, a. a, O. S. 14 f.

nur ein liebevoller Schützer hätte sein wollen — wahrscheinlich ist, daß der Vater die Arbeitskraft seiner Kinder für sich ausnutzen wollte. Aber daß gerade sie es sein sollten, bewirkte ein gesteigertes Bewußtsein des Individuellen. Die äußeren Tatsachen lagen in der Raubehe und der durch sie und den Raub überhaupt ermöglichten Besitzsteigerung. Den ersten Faktor, der bei Engels im Vordergrunde steht, betont besonders Gumplowicz[1]. Schmoller kennt drei Gründe, die die große Veränderung bewirkt haben. Er nennt zuerst die Ansammlung größeren Besitzes. »Die semitischen und indogermanischen Rassen und Völker treten in das Licht der Geschichte mit Vaterrecht und patriarchalischer Familie und zugleich als Viehzüchter und Herdenbesitzer. Dieser größte technische Fortschritt in den Eigentumsverhältnissen und der Ernährung des Menschengeschlechts ist dem Manne zu danken, lag ausschließlich in Männerhänden; es ist wohl denkbar, daß die Entstehung der patriarchalischen Familie damit zusammenhängt . . . . . 2. Je inniger und dauernder die Beziehungen zwischen Mann und Frau wurden; je mehr die dauernde Einehe fürs Leben siegte, desto mehr mußte auch der Wunsch dauernden Zusammenlebens bei Mann und Frau zunehmen; desto leichter wurde es der Frau, die mütterliche Gens zu verlassen, in die des Mannes überzutreten. Und wo gar Frauenraub und Frauenkauf häufiger wurde, war es die natürliche Konsequenz dieser Erwerbsart von Weibern, daß sie aus ihrer mütterlichen Gens, aus ihrem Stamme herausgerissen, ganz dem Manne folgten. 3. Mit dem größeren Besitz, der Pflege der Herden, dem etwas ausgebildeten Ackerbau und der Entwicklung des Hütten- zum Hausbau wurde es immer mehr dringliches Bedürfnis, daß kleine Gruppen von zwei bis zehn erwachsenen Personen ganz einheitlich unter zentralisierter herrschaftlicher Leitung zusammenarbeiteten und die Hauswirtschaft besorgten«[2].

Engels nähert sich diesen objektiven Bedingungen, indem er neben die ökonomischen Laster als Ursache des Verfalls die Arbeitsteilung einschiebt. Hier zeichnet er die Entwicklung aber allzu schematisch. Wenn die Arbeitsteilung auch nur, wie wir zur Möglichkeit einer Übereinstimmung deuten mußten, als sachlicher Rechtfertigungsgrund anzusehen ist, so kann doch die genetische Reihe, in die sie von Engels doch wieder aufgelöst wird, diese Systematik nicht verbergen. Der Trennung der Hirtenstämme von den übrigen Barbaren soll die des Handwerks und der Agrikultur gefolgt sein, bis zuletzt der Kaufmanns-

---

[1] Gumplowicz, a. a. O. S. 184.
[2] Schmoller, a. a. O. S. 18 f.

stand emporkam, d. h. selbständige Handeltreibende. In unendlichen Verschlingungen gehen vielmehr diese Kausalketten ineinander über, ein Jahrhunderte umfassender Prozeß, der seinen ersten Ursprung nach früheren Darlegungen in der Gewalt, dem Willen hat. Dabei fällt auf, daß Engels zu vergessen scheint, wie nach dem Sturz des Mutterrechts zwar die Familienformen wechselten, die Gentilverfassung aber nur mit der Modifikation der nunmehr vom Vater an gerechneten Abstammung blieb. Das Verlangen des Vaters, von seinen Kindern beerbt zu werden, kann nicht eine so große Rolle bei jener Umgestaltung gespielt haben, da der Kommunismus wenigstens an Grund und Boden unverändert blieb. Die »Paarungsfamilie« ist nur ein Übergang zu der die ursprüngliche Verfassung endgültig beseitigenden patriarchalischen Familie. Sie ist es in Wahrheit, die zusammen mit der Überlieferung aus dem Mutterrecht durch ihre strenge Zucht die Grundlagen der späteren Kultur gelegt hat. Es ist ganz einseitig, wenn Engels nur das Gute in einer weiblichen Gentilverfassung sieht. Der moderne Emanzipationskampf der Frauen hat ihn geblendet, während er in der Herrschaft des Mannes nur das eine anerkennen konnte, was er auch dem Kapitalismus zugestand: die historische Notwendigkeit als Übergang zu einem andern Stadium.

Die Entstehung des Privateigentums kann demnach nicht so unmittelbar mit dem Sturz des Mutterrechts zusammenhängen, wie Engels meint. Sein Ursprung ist in seinem wirklichen Hergang in Dunkel gehüllt[1]. Aber der Prozeß als allmählicher Entwicklungsfortgang ist selbst doch wohl genügend gesichert. Besitz an beweglichen Gütern hatte schon die Gentilverfassung der älteren Zeit; je enger aber mit der Einschränkung der Sexualformen der Kreis der Berechtigten gezogen wurde, desto einheitlicher wurde die Beziehung zwischen Sache und Mensch, bis zuletzt die tatsächliche Herrschaft über den Gegenstand durch lange Gewohnheit allmählich zum Eigentum im rechtlichen Sinne führte. Der Kommunismus am Boden erhielt sich dagegen noch lange; die Vorstellung des freien Grundeigentums entsteht bei weitem noch nicht, wie Marx glaubt, »zur Zeit der Auflösung der organischen Gesellschaftsordnung«. Der Prozeß setzt beim beweglichen Sachgut aus zwei weiteren Gründen am frühesten ein. Einen Punkt haben wir schon oben berührt (Kap. XVIII § 2): die Bedeutung des Werkzeugs. Was man selbst erfunden hatte, steigert die Intensität des Verhältnisses zu einer so innigen Gemeinschaft, daß man füglich von einer »Organprojektion« sprechen

[1] Vgl. Stein, a. a. O. S. 80 f.

kann. Dazu kommt die Entwicklung des Tausches. Hier meint Marx, daß der Austausch sich zuerst zwischen fremden Gemeinwesen ausbildet, um rückwärts in das innere Gemeindeleben umzuschlagen. So formuliert, klingt die These allzu schematisch. Vielfach wird der Austausch auch dort begonnen haben, wo die verbesserte Technik dem einzelnen in der Herstellung der Produkte einen Vorsprung gewährte. Tausch setzt nicht notwendig, wie Marx behauptet, eine ganze Gesellschaft voraus; es genügen zwei verständige Menschen, die — jeder zu seinem Vorteil — irgendwelchen Besitz wechseln. Aber im allgemeinen ist wahrscheinlicher, daß die kommunistischen Ideen sich erst in der Berührung mit fremden Stämmen gebrochen haben. So meint auch Bücher: »Zwischen den Angehörigen desselben Stammes aber kann ein regelmäßiger Tauschverkehr von Wirtschaft zu Wirtschaft nicht stattfinden, weil alle die gleichen Güter produzieren und weil es darum an einer berufsmäßigen Gliederung der Bevölkerung fehlt«. Die weitere Verbreitung der Produkte fremder Stämme erklärt sich demnach so. »Die Lösung dieses Rätsels ist einfach genug. Die Übertragung erfolgte zwischen verschiedenen Stämmen auf dem Wege des Geschenkes, unter Umständen auch des Raubes, der Kriegsbeute, des Tributs, der Vermögensstrafe, der Entschädigung, des Spielgewinnes« [1].

Sobald sich die patriarchalischen Familien- und Eigentumsformen gefestigt haben, ist die Entstehung des Staates unmittelbar notwendig. Zwar wenn man unter ihm, wie möglich ist, jede soziale Organisation überhaupt versteht, dann ist er mit der menschlichen Gemeinschaft identisch aufgetreten. Aber es ist zweckmäßig, die wesensverschiedene Form der ursprünglichen und späteren Gesellschaftsform auch im Sprachgebrauch zum Ausdruck zu bringen. Staat ist hiernach diejenige Organisation der Gesellschaft, in der die Zentralgewalt zu einer selbständigen Funktion geworden ist, ohne daß sie freilich, wie wir früher zurückwiesen, ihrer normativen Idee nach eine Herrschaft der Ausbeutung bedeutete. Deswegen ist aber die entwickelte patriarchalische Familie eng verknüpft mit der Entwicklung einer solchen Gewalt, die den einzelnen von der ursprünglichen Gleichberechtigung ausschließt, weil nunmehr die Sklavenwirtschaft aufkommt. Die Herrschaft des Patriarchen in seinem Oikos ist ein Staat im Kleinen; die zunehmende Entwicklung verlangt aber deshalb eine Oberhoheit, weil die patriarchalische Familie sich nur mittels ihrer in der durch die Aufnahme der Sklaven bedingten Vergrößerung halten kann. Nicht die durch die Arbeitsteilung gesteigerte Produktivität

[1] Bücher, a. a. O. S. 61 f.

zog die Sklaverei nach sich, wie Engels in objektiven Wendungen sich ausdrückt, sondern das Verlangen, Menschen, die man sonst als Kriegsgefangene oder aus einem anderen Grunde getötet hätte, zu produktiven Zwecken zu verwenden. Die Sklaverei hat den Untergang der älteren Familienwirtschaft halb bewirkt, halb ist er selbst die Ursache jener. Aus der Familie im engeren Sinne entwickelte sich die familia im römischen Wortsinne.

Mit der Entstehung der staatlichen Zentralgewalt sind wir in die Epochen der Zivilisation hinübergeglitten, deren Marx vier unterscheidet. Wir werfen zuerst einen kurzen Blick auf die vorbürgerlichen Perioden.

§ 2. Die vorbürgerlichen Epochen.

Schon im darstellenden Teil wurde gerügt, daß Marx' Einteilung der Weltgeschichte in die asiatische, antike, feudale und bürgerliche Produktionsweise Hegels Geschichtsphilosophie nachgebildet ist. Nach ihm repräsentiert ein Volk eine bestimmte Stufe des Weltgeistes, um dann für immer abzutreten. Wenn derselbe konstruktive Gedanke bei Marx nachklingt, so konnte es nicht ausbleiben, daß der Empiriker sich in Widersprüche verwickelte. Zwei Auffassungen gehen für Marx durcheinander. Einmal gilt ihm eine bestimmte Epoche wirklich als allgemeingültige Bestimmung der zivilisierten Völker überhaupt, so das Mittelalter und der moderne Kapitalismus, in bezug auf den ausdrücklich gesagt wird, das entwickeltere Land zeige dem unentwickelteren Lande seine eigene Zukunft. Aber auch der andere Gedankengang findet sich: die Epochen bedeuten kein historisches Nacheinander, sondern eine Systematik von ökonomischen Verhältnissen, die auch ebenso gut nebeneinander bestehen bleiben können. So wird als erste der »progressiven« Perioden die asiatische behauptet, von der Marx doch wieder sagt, daß die indischen Gemeinwesen ihrer Art heute noch fortexistierten. Soll aber die Benennung nur eine bestimmte Entwicklung der Arbeit andeuten, die von einem gemeinsamen — etwa urkommunistischen — Ausgangspunkt alle Völker gleichmäßig beherrschte, so ist zum mindesten der Sprachgebrauch metaphysisch gefärbt. Ferner stellen sich dann alsbald Widersprüche ein bei der Betrachtung der späteren Zeiten, da z. B. die Germanen, die Vertreter der feudalen Produktionsweise, das Institut der Antike, die Sklaverei nicht selbständig entwickelten. Unter allen Umständen bleibt jedoch die doch notwendig dialektische Verbindung zwischen den progressiven Epochen als den Übergängen zwischen verschiedenen Völkern unklar, und so hat sich eine wirkliche Dialektik der Geschichte neben der einmaligen nur dort erhalten, wo sich in die

Hegelsche Einteilung in der Stufenfolge nach dem »Bewußtsein der Freiheit« die französische Gliederung organischer und kritischer Perioden einschiebt: in der Würdigung des Mittelalters, dessen Einheit gegenüber Marx und Engels mit den Saint-Simonisten und den deutschen Romantikern die Neuzeit als nur zerstörend ansehen[1].

Die Prüfung der Geschichtszeichnung selbst, in die wir nunmehr eintreten, ist durch die Kritik der früheren Kapitel sehr erleichtert. Der Zusammenhang zwischen Ökonomie und Ideologie mußte bereits im darstellenden Teil als vielfach mißlungen bezeichnet werden. Sodann zeigten wir in Kapitel XVIII, wie sich die genetische Abhängigkeit der Ökonomie in einer Abnahme als Selbstzweck, in einer Zunahme als Mittel ausdrückt und wie von hier bewegliches und unbewegliches Eigentum eine Macht über den Menschen erhält, der nicht selbst produziert. Sind wir uns aber damit über die prinzipielle Bedeutung der Wirtschaftsgeschichte klar geworden, so ist ihr Verlauf selbst in seinen Einzelheiten ein verhältnismäßig untergeordneter Punkt. Gerade hier, auf ihrem historischen Fachgebiet zeigen Marx und Engels beide manche Feinheiten.

Die kurzen Bemerkungen über die asiatischen Gemeinwesen wollen das Problem lösen, weshalb sie stagnierten. Marx glaubt die Erklärung in den konservativen Tendenzen der Ökonomie zu finden. Hieran ist richtig, daß die Produktionsweise die gleiche blieb und infolge dessen auch die Funktionen der Berufe und Stände. Marx sagt aber nicht, weshalb ein Fortschritt in der Produktivität nicht stattfand. Nur angedeutet hat er es in einer Richtung, die von seinem ökonomischen Materialismus als eine neue Inkonsequenz abführt. Denn er spricht von den »Stürmen der politischen Wolkenregion«, dem »rastlosen Dynastienwechsel«. Da er selbst die ökonomische Kausalität hier aberkennt, so

[1] Über die letztere Scheidung, die Rodbertus von Saint-Simon und unmittelbar durch Schelling beeinflußt zu einer angeblich »vollständig neuen Geschichtsauffassung ausgebildet hat, und über die hierdurch bei einer Ausdehnung auf die ganze Geschichte entstehenden Widersprüche gegen die Tatsachen vgl. Dietzel, Rodbertus II, S. 129—191. Hiernach hat Rodbertus die Quelle seiner Ansichten geflissentlich verschwiegen. Der Satz von der Analogie zwischen Natur und Geschichte als einer Stufenfolge hat natürlich im materialistischen Systeme keinen Platz, woraus die früher (S. 188 f.) konstatierte bedenkliche Lücke in der Stellung der Naturwissenschaften im marxistischen System entstand. In der Geschichtszeichnung selbst nähert sich dagegen Rodbertus dem ökonomischen Monismus durchaus — trotz seines idealistisch-metaphysischen Hintergrundes; Dietzel tadelt seine »einseitig wirtschaftliche Betrachtungsweise« (a. a. O. II, S. 203).

muß doch auch hier der Grund des politischen Kampfes in ihm selbst und nicht in dem »ökonomischen Vorteil« liegen. Und so kann das Beharren der Produktionsweise nicht selbst wieder ökonomische Ursachen haben. Marx vergißt, beides anzugeben, und noch weniger ist ein Versuch vorhanden, die indische Philosophie und Religion mit der »realen Struktur« des Unterbaues in Verbindung zu setzen[1]. Interessanter sind die materialistischen Erklärungsversuche der antiken Kultur, obwohl man auch hier in Ansätzen stecken geblieben ist. Dabei gehen wir von der Voraussetzung aus, daß wirklich den Ausgangspunkt dieser Geschichte die Gentilverfassung bildet, ob nun der Urkommunismus konstatiert werden kann oder nicht. Es ist wenigstens wahrscheinlich, daß die alte Ordnung der griechischen und römischen Gentes mit dem Mutterrecht und der durch das Vaterrecht gegründeten patriarchalischen Familie zusammenhängt[2].

In der Beurteilung der griechisch-römischen Wirtschaftsgeschichte stehen zwei Parteien einander gegenüber, von denen die eine im Altertum im wesentlichen verschwundene Wirtschaftsformen findet, besonders die sogenannte geschlossene Hauswirtschaft, die andere dagegen alle modernen kapitalistischen Verhältnisse vorgebildet glaubt. Zu der ersten Richtung gehören besonders Bücher[3] und Rodbertus[4], zu der zweiten Beloch, Mommsen, Dietzel und besonders Pöhlmann. Es ist nicht unser Zweck, auf diesen Streit näher einzugehen. Im Ganzen erscheint wahrscheinlich, daß überall, wo lebhafter Erwerbssinn sich ausbildet, der heutigen Produktionsweise analoge Formen sich herausbilden. Nur durch zwei allerdings sehr wesentliche Umstände unterscheidet sich die entwickelte Produktionsmethode der antiken Welt von der unsrigen: an Stelle des freien Lohnarbeiters steht der Sklave und an Stelle der Maschinen das einfache Werkzeug. Der letzte Umstand hat aber mit dem Wesen der Produktion nichts zu tun, während die durch den ersten Faktor hervorgerufenen Unterschiede bei entwickelter Warenproduktion

---

[1] Vgl. über den auch in der Politik sich zeigenden objektiven Intellektualismus der Indier Simmel, Philos. d. Geldes S. 487 f.

[2] Gegner eines ursprünglichen Kommunismus bei den Griechen und Römern ist besonders Pöhlmann, Geschichte des antiken Kommunismus und Sozialismus I, S. 3 ff., II, S. 445 ff. Für Rom, besonders gegen Mommsen, vgl. Morgan, a. a. O. S. 182 ff., S. 254 ff.

[3] Vgl. Bücher, a. a. O. S. 98 f.

[4] Vgl. Rodbertus, Zur Erkenntnis unserer staatswirtschaftlichen Zustände in der gleichnamigen Schrift von Zeller S. 85 ff. Dritter sozialer Brief S. 80 f. Ausführliche Darstellung seiner Geschichtszeichnung bei Dietzel, Rodbertus, II, S. 141—51.

zurücktreten: ist auch die freie Konkurrenz von Lohnarbeitern ausgeschlossen, — ein Bruchteil der Freien kommt hier zudem doch noch in Betracht — so wird dafür wesentlicher die Konkurrenz der Kapitalisten selbst[1].

Engels läßt den Staat in Athen mit der Verfassung des Solon und Kleisthenes, in Rom mit der des Servius Tullius entstehen. Dieser Entwicklungsgang klingt fast roh und entspringt aus dem absoluten Gegensatz, den Engels zwischen Gentilverfassung und Staat konstruiert. Wichtiger als dieser zuletzt untergeordnete Punkt ist dagegen die Anerkennung, daß der Staat damals den Ausgebeuteten zu Hilfe kam, wie denn auch im Antidühring zugestanden wird, daß er wenigstens im Augenblicke seiner Genesis dem Allgemeininteresse diente. Die Zeit der Adelsherrschaft ist in der Tat eine Periode kapitalistischer Ausbeutung im schlimmsten Sinne gewesen; mit dem neu erwachten Erwerbssinn, der nach dem Sturz des eigentlichen Königtums in Griechenland rasch aufgekommen zu sein scheint, verband sich die Grausamkeit der ursprünglichen Zeiten. Schon früh entstand nach Pöhlmann die Produktion als Selbstzweck, das, was Marx die Periode überwiegenden Tauschwerts nennt. »Der kapitalistischen Wirtschaft nähert sich der Gutsbetrieb erst seit der Zeit, in der er für den Verkauf auf dem Markte zu produzieren begann. Und diese Wandlung erfolgte eben im Laufe des achten und siebenten Jahrhunderts, in dem Hand in Hand mit einer gewaltigen Zunahme der Bevölkerung Städtewesen und gewerbliche Betriebsamkeit, Handels- und Kolonialverkehr mächtig emporblühten und von den zahllosen rasch wachsenden städtischen Mittelpunkten aus die Geldwirtschaft sich weithin über das Land verbreitete«[2]. Und ähnlich sagt Mommsen von der römischen Geschichte seit dem sechsten Jahrhundert: »Die ganze Wirtschaft ist durchdrungen von der unbedingten Rücksichts-

---

[1] Marx verwirft eine Modernisierung des Altertums. »In Realenzyklopädien des klassischen Altertums kann man den Unsinn lesen, daß in der antiken Welt das Kapital völlig entwickelt war, ‚außer daß der freie Arbeiter und das Kreditwesen fehlten'. Auch Herr Mommsen in seiner ‚Römischen Geschichte' begeht ein quid pro quo über das andere« (Kap. I, S. 130 Anm. 39). Marx polemisiert, weil er in den Begriff des Kapitalismus die freie Lohnarbeit mit aufnimmt. Dies ist aber unzweckmäßiger Sprachgebrauch, da nach Marx' eigener Ableitung $G — W — G$ der Kapitalismus sich als Produktion um der Produktion willen zur Verwertung des Kapitals charakterisiert. Diese Formen gab es auch im Altertum. Die Behandlung des Menschen als Ware, die Marx' Wertgesetz für die moderne Entwicklung unrichtigerweise behauptet, ist aber gerade das Wesen der Sklaverei. Engels' Ausführungen bewegen sich dagegen in Bahnen, die der kapitalistischen Deutung des Altertums gerade entsprechen.

[2] Pöhlmann, a. a. O. II, S. 111.

losigkeit der Kapitalmacht«[1]. Auch die solonische überaus radikale Reform[2] hat einen neuen Prozeß der sozialen Ungleichheit nicht lange aufgehalten. Nach Marx bildet die Grundlage der antiken Welt zu ihrer besten Zeit das kleinbürgerliche Eigentum und das Handwerk. Beide vermischten sich aber von Anfang mit Sklavenwirtschaft und derselbe Umstand, der durch seine innere Kraft die Herrschgewalt über Sklaven erzeugt hatte, führte zuletzt zur Verarmung des freien Bürgers, dessen Arbeit sich nicht mehr lohnte und verächtlich galt. Mit Recht hebt Engels hervor, daß die Sklaverei, indem sie die freie Arbeit ächtete und sich doch selbst nicht mehr halten konnte, wesentlich zum Untergang der Antike geführt hat. Der Kapitalismus nahm in Griechenland einen besonderen Aufschwung nach dem peloponnesischen Kriege, während in Rom dem Verlangen des verlumpten Proletariats nach billigem Getreide dadurch Rechnung getragen wurde, daß man durch die ausländische Konkurrenz die italienischen Kleinbauern ruinierte. An die Stelle des Patriziers trat allmählich der Geldaristokrat, an die Stelle des plebejischen Schuldners der Sklave.

Ähnlich wie Engels zeichnet Beloch die Entwicklung der griechischen Geschichte, weshalb ich seine Ausführungen ausführlicher wiedergebe:

»Seit aber an die Stelle des freien Handwerkers der unfreie Fabrikarbeiter zu treten begann, gewöhnte sich die öffentliche Meinung immer mehr, die gewerbliche Arbeit als eines freien Mannes unwürdig zu betrachten; die obere Klasse hielt sich berechtigt, mit Mißachtung auf die ‚Banausen' herabzublicken, die sich den Unterhalt mit ihrer Hände Arbeit verdienen mußten[3]. Schlimmer war es, daß die Sklavenarbeit den Nahrungsspielraum in der freien Bevölkerung immer mehr und mehr einschränkte, daß sie den unbegüterten Bürger zwang, zu Hungerlöhnen zu arbeiten oder seine Haut als Söldner zu Markte zu tragen, daß sie das Übergewicht des Kapitals stärkte und damit die Ungleichheit des Besitzes beförderte. Die Sklaverei hat so mehr vielleicht als irgendetwas anderes dazu beigetragen, jene sozialen Krisen heraufzubeschwören, an denen Hellas schließlich zu Grunde gegangen ist. Doch das gehört einer viel späteren Entwicklung an. Zunächst aber mußte durch diese künstliche Vermehrung der Arbeitskräfte der Auf-

---

[1] Mommsen, Römische Geschichte I, S. 836 (8. Aufl.).

[2] Pöhlmann, a.a.O. II, S. 157: »Volkswirtschaft oder Unternehmerwirtschaft? Das war hier die Frage«.

[3] Das Gleiche behauptet Mommsen für die römische Geschichte: »Für die Scheidung nach unten hin ist nichts folgenreicher geworden als der . . . Satz, daß es schimpflich sei, für Arbeit Geld zu nehmen« (a. a. O. I, S. 853),

schwung der Industrie mächtig gefördert werden in ähnlicher Weise, wie es in unserem Jahrhundert durch die Einführung der Dampfmaschine geschehen ist . . . Es sind die griechischen Industriestaaten, von denen die politische Neugestaltung der Nation ausgegangen ist.« »So wurde Griechenland seit der Zeit des peloponnesischen Krieges mehr und mehr zum Industrielande. Und zwar trat an die Stelle des kleinen Handwerkers, der für sich allein oder mit wenigen Gehilfen arbeitet, in immer steigendem Maße der auf Sklavenwirtschaft beruhende Großbetrieb. Es gab in Athen am Ende des peloponnesischen Krieges Fabriken, die bis zu 120 Arbeitern beschäftigten, wenn auch allerdings Betriebe mit 20—30 Arbeitern schon für ansehnlich galten. Mit dieser Anhäufung des Besitzes in einzelnen Händen parallel ging aber ein Hinschwinden des Mittelstandes und eine Verarmung der Massen. Großstädte wie Alexandria, Rhodos, Korinth, Karthago sind nicht denkbar ohne ein zahlreiches Proletariat«[1].

Ähnlich verläuft die römische Geschichte. Sie zeigt nur einen charakteristischen Unterschied. Während Athen vorwiegend Industriestaat war und auf dieser Grundlage einen schwunghaften Handel trieb, blieb Italien stets auf die Agrarproduktion beschränkt[2] und entwickelte von hier aus nur einen überaus ausgedehnten Handel, bei dem die Schätze aller Welt der Hauptstadt zugeführt wurden. Rom steigerte, wie Marx sich ausdrückt, »das Kaufmanns- und Wucherkapital« zu einer bisher ungekannten Höhe. Hieraus erklärt sich, weshalb er die Geheimgeschichte Roms in dem Grundeigentum finden konnte. Die wahren Interessen des römischen Volkes waren zu seinen besten Zeiten stets politischer Natur; um aber eine politische Macht ausüben zu können, mußte man als oberstes Mittel die Existenz- und Lebensbedingungen der Gesellschaft für sich zu usurpieren suchen. Das Grundeigentum bildet in Agrarstaaten notwendig die Grundlage der Ständebildung[3]. Ohne den historischen Materialismus erklären sich nach der früher vollzogenen Wendung: zunehmende Bedeutung des Ökonomischen als Mittel, die politischen Bewegungen Roms aus den Verschiebungen der Bodenverhältnisse, die eben selbst aus politischen Gründen eingeleitet werden. Anders steht es mit Griechenland, da, wie gesagt, hier eine wirkliche Industrie bestand. Es ist charakteristisch für den historischen Sinn von

[1] Beloch, Griechische Geschichte I, S. 226; II, S. 347; III, 1, S. 326.

[2] Vgl. Mommsen, a. a. O. II, S. 393: »Von Gewerbe und Fabrikation ist nichts zu sagen, als daß die italische Nation nach dieser Hinsicht in einer an Barbarei grenzenden Passivität verharrte«.

[3] Vgl. Bücher, a. a. O. S. 342. Schon Rodbertus nennt übrigens den großen Grundbesitz die soziale Frage des Altertums; vgl. Dietzel, Rodbertus II, S. 54.

Marx, daß er hier nicht die gleiche Behauptung aufstellte. In Athen bestand die Abhängigkeit vom Kapital schlechthin, das Grundeigentum galt schon früh als Ware[1].

Ist nun wirklich der Untergang der antiken Welt nur auf die Sklaverei und die mit ihr verbundene Ächtung der freien Arbeit zurückzuführen? Wenn Engels darauf Wert legt, die Demokratie habe deshalb nicht die Schuld, wie die »fürstenschweifwedelnden« Schulmeister behaupteten, so unterläuft ihm hierbei ein merkwürdiger Irrtum. Daß das Proletariat versumpfte und die Demokraten die Arbeit auch dann verachteten, als die niedergehende Sklaverei die Konkurrenz ermöglichte, lag die psychologische Tatsache der »ökonomisch noch nicht möglichen freien Arbeit« nicht an der Entartung der verlumpten freien Bürger selbst? Die Instinkte der Massen kamen der Faulheit allzu gern entgegen; darum ging die antike Welt unter. Es ist dieses Versagen auf ökonomischem Gebiet nur ein Spezialfall des allgemeinen Niedergangs auf sittlichem, religiösem und geistigem Gebiete.

Wir werfen nun einen Blick auf die »Ideologie« der alten Kulturvölker. Es wurde schon erwähnt, daß Marx die griechische Kunst nur mit dem niedrigen Stand der Produktion zusammenbringt, also einen positiven Grund des »Überbaus« selbst nicht angibt. Vollends in der Religion ist ja das Spiegelbild ursprünglicher Naturmächte ausdrücklich zugestanden, so daß von einem ökonomischen Monismus hier gar nicht mehr die Rede ist. In den Ausführungen, die Marx über die griechische Philosophie gibt, steht er unter dem auch heute vielfach verbreiteten Vorurteil, daß die Griechen wenigstens insofern Idealisten gewesen seien, als ihre großen Philosophen, insbesondere Plato und Aristoteles, für sie überhaupt typisch gewesen seien — was allerdings Marx von seiner Auffassung des Individuums aus wiederum notwendig behaupten mußte. Die antike Welt soll nur an dem Gebrauchswert Interesse gehabt haben und das Geld als Scheidemünze ihrer sittlichen und ökonomischen Ordnung denunziert haben — so wird besonders unter Berufung auf Plato behauptet. Neuere Untersuchungen haben es vielmehr wahrscheinlich gemacht, daß Plato grollend abseits von den Interessen seiner Zeit als einsam thronender Philosoph in seinem Idealstaate ein Reformprogramm für seine Gegenwart entwickelte. So hat Dietzel gezeigt, daß die Ekklesiazusen des Aristophanes nicht Platos Politeia mit ihren extrem-antiindividualistischen Tendenzen verspotten, sondern vielmehr den attischen Kommunismus[2]. Marx hat sich, offenbar durch

[1] Vgl. Pöhlmann, a. a. O. II, S. 178 ff.

[2] Dietzel, Beiträge zur Geschichte des Sozialismus und Kommunismus II in Zeitschrift f. Literatur und Geschichte der Staatswissenschaften I, S. 373 ff.

das Motiv veranlaßt, der Gegenwart einen Tendenzspiegel vorzuhalten — die Gelegenheit entgehen lassen, in der griechischen Welt eine Parallele zu der modernen Entwicklung des Liberalismus und Kommunismus zu konstatieren[1]. Was Aristoteles anlangt, so widerspricht sich hier Marx selbst, indem er ihm an anderer Stelle nachrühmt, den Tauschwert richtig gesehen zu haben, nur daß ihm die Sklaverei die Gleichheit der menschlichen Arbeit verborgen habe. Ob er mit seiner Definition des Menschen, er sei ein ζῶον πολιτικόν, wirklich gesagt hat, der Mensch sei Staatsbürger, er habe in einer griechischen πόλις zu wohnen, ist aus dem Zusammenhang der Gedanken wenig wahrscheinlich, im übrigen aber wird für diese Frage wohl kaum eine positive oder negative Instanz beizubringen sein. Xenophons »bürgerlicher Instinkt« wird dagegen auch bei Pöhlmann zustimmend angeführt[2].

Wie sehr man sich hüten muß, geistvolle Neudeutungen, die allerdings das Bedürfnis befriedigen, den Gesamtzusammenhang eines Völkerlebens im Sinne der dritten Anerkennung des historischen Materialismus (Kap. XVIII § 5) zu vertiefen, als exakte Wissenschaft auszugeben, beweist eine Gegenüberstellung Simmels und Pöhlmanns. Simmel findet als charakteristisch für Griechenland: »Das Bewußtseinsübergewicht des konsumtiven Interesses über das produktive ging von dem Vorwiegen agrarischer Produktion aus; der Grundbesitz, die relativ unverlierbare und durch das Gesetz geschützteste Substanz war der einzige, der den Griechen das Beharren und die Einheit seines Lebensgefühls gewährleisten konnte. Darin war der Grieche doch noch Orientale, daß er sich die Kontinuität des Lebens nicht anders vorstellen konnte, denn als die Ausfüllung der Zeitreihe mit festen und beharrenden Inhalten: das war das Haften am Substanzbegriff, das die ganze griechische Philosophie charakterisiert«[3]. Dagegen ist nach Pöhlmann umgekehrt der schon

---

[1] Dietzel, a. a. O. S. 374: »Überall hat heute der Liberalismus sich des Kommunismus zu erwehren . . . . Dies selbe Schauspiel — daß an die Ferse des Liberalismus der Kommunismus sich heftet — zeigt die Entwicklung des attischen Lebens und Denkens in dem Zeitraum, welcher zwischen dem Ende der Perserkriege und dem Beginn der thebanischen Hegemonie liegt«. Mit Recht weist deshalb auch Pöhlmann die von uns mehrfach verworfene These des historischen Materialismus zurück, als ob die Entstehung der sozialistischen Idee an einen bestimmten, ihre Verwirklichung sichernden Höhegrad der Produktionskräfte gebunden sei, a. a. O. II, S. 91 f.

[2] Pöhlmann, a. a. O. II, S. 165 Anm. 1.

[3] Simmel, Philosophie des Geldes S. 236. Das Richtige scheint mir Simmel getroffen zu haben, wenn er ebenda nicht ohne Selbstwiderspruch fortfährt: »Das ist die ungeheure Spannweite des griechischen Geistes, daß er seine Ideale nicht nur in der Fortsetzung und Komplettierung der Gegebenheit sucht . . .,

frühzeitige Heraklit ein Spiegelbild der unruhigen kapitalistischen Entwicklung, die schon sehr bald das Grundeigentum in Ware aufgelöst hat. »Das πάντα ῥεῖ Heraklits zieht nur das Fazit der ganzen Epoche . . . Jene Feuerseelen der Heraklitischen Weltweisheit . . . sie sind recht eigentlich das Produkt der gewaltigen Gärungsepoche, welche die soziale, politische und geistige Physiognomie des Hellenismus von Grund aus umgewandelt hat. So war die Zeit beschaffen — ich möchte sagen, so mußte sie beschaffen sein — in welcher der Sozialismus seinen Einzug in Europa hielt«[1].

Doch gehen uns in der Kritik des Marxismus diese neuen Formulierungen nichts an. Mit Recht betont Engels, daß die Sklaverei die antike Kultur erst ermöglichte. Aber es wird weder gesagt, inwiefern der Sachverhalt der griechischen Kultur sich aus ökonomischen Gründen ableitet, noch gezeigt, warum die Römer hinter der Geisteswelt der Griechen zurückblieben. Für die Macht des Gedankens gibt es aber kaum ein so schönes Beispiel als der Rückschlag, den die Eroberung Griechenlands auf Rom ausübte, wie schon der bekannte Satz besagt.

Das römische Weltreich soll das Christentum mit ökonomischer Notwendigkeit erzeugt haben. Wir stellten schon früher fest, wie hier der Widerspruch in der Begründung der materialistischen Geschichtsauffassung zutage tritt, indem das Christentum bald als Ideologie der unterdrückten kleinen Leute, bald als Reflex des abstrakten Tauschmenschen gefaßt wird. Die nationalen Stammgötter waren zwar zumeist geschwunden oder doch wenigstens stark erschüttert, aber nicht deshalb, weil man den Tauschverkehr erweiterte, sondern weil man in der Berührung mit einem überkultivierten Volke den engen Rahmen der primitiven Religion verlor. Eben deswegen fand das Christentum einen so günstigen Boden vor, weil allen diesen unterworfenen Volksstämmen in der Verflechtung des großen Weltreiches der individuelle, d. h. nationale Sinn und damit der Sinn des Lebens, den primitive Völker allein hierin setzen, überhaupt abhanden gekommen war. Hierin ist wohl das Geheimnis zu suchen, daß die Athener einem unbekannten Gotte einen Altar errichteten, und nicht in der Tatsache, daß die Warenproduktion ihnen über den Kopf gewachsen war. Allerdings ist der Reflex des

sondern daß ihre leidenschaftliche, gefährdete, durch fortwährende Parteiungen und Kämpfe zerrissene Realität ihre Vollendung in ihrem Andern suchte, in der festen Begrenztheit und den ruhigen Formen ihres Denkens und Bildens.« Die Griechen überwanden ihre innere Unruhe in der künstlerischen Anschauung oder, um Nietzsches Termini zu gebrauchen, das Dionysische durch das Apollinische.

[1] Pöhlmann, a. a. O. II, S. 141.

ökonomischen Naturgesetzes ein Symptom einer allgemeinen Unsicherheit und Fremdherrschaft der Lebensbedingungen und der Kultur im ganzen. Mit der Entwicklung zum römischen Weltreich wurde die Objektivität Herr über den Menschen. So entstand ein unendliches Sehnen nach einem subjektiv zu wissenden absoluten Endzweck. »Das Leben«, sagt Simmel, »war ein so vielgliedriges und langsichtiges Zweckgewebe geworden, daß sich als sein Destillat und focus imaginarius mit ungeheurer Gewalt das Gefühl erhob: wo liegt nun der definitive Zweck dieses Ganzen, der endgültige Abschluß, der sich nicht mehr, wie alles, was wir sonst erstreben, schließlich als bloßes Mittel enthüllt? Der resignierte oder grollende Pessimismus jener Zeit, ihr besinnungsloses Genießen, das freilich in seinem Augenblicksdasein einen nicht über sich hinausfragenden Zweck fand, auf der einen Seite, ihre mystisch-asketischen Tendenzen auf der anderen — sie sind der Ausdruck jenes dunklen Suchens nach einem abschließenden Sinn des Lebens, jener Angst um den Endzweck jener ganzen Mannigfaltigkeit und Mühsal seines Apparates von Mitteln. Diesem Bedürfnis nun brachte das Christentum eine strahlende Erfüllung«[1].

Das Christentum hat den Untergang der alten Welt beschleunigt, indem es eine immer wachsende Zahl von Bekennern umfaßte, deren Weltanschauung der Idee des römischen Imperiums diametral entgegengesetzt war. Das Christentum ist auch nicht so unschuldig an dem Aussterben der Sklaverei gewesen, indem es wenigstens ein allgemeingültiges Band zwischen Herrn und Sklaven schlang. Aber auch darin hat Engels nicht recht, der Hauptgrund des Niedergangs der Sklavenwirtschaft war nicht ein ökonomischer, sondern ein politischer. Weil man nicht mehr die Sklaven ohne weiteres in billiger Fülle geliefert bekam wie zur Blütezeit der politischen Machteroberung, deshalb schrumpfte die Produktion der italischen Bevölkerung so sehr zusammen. Die Sklavenwirtschaft starb nicht aus, weil der Markt für ihre Produkte zu klein geworden war, wie Engels will, sondern umgekehrt erfolgte der Niedergang der Wirtschaftsweise, weil der Sklavenmarkt den gesteigerten Ansprüchen immer weniger genügte. So erklärt sich die Tatsache, daß bereits in den Anfängen der Kaiserzeit der Latifundienbesitzer Kleinbauern ansiedeln mußte und so den Ackerbau auf den Zwergbetrieb selbst zurückführte.

»Der Mangel an billigen Arbeitern führte dazu, daß die Großwirtschaft sich regelmäßig in einen Komplex von Kleinwirtschaften auf-

---

[1] Simmel, a. a. O. S. 394.

löste, die Kleinwirtschaft, wie heute, vorherrschte. Für die kleinen Eigentümer, in gewissem Umfange auch für die Selbstwirtschaft des Gutsherrn traten mehr und mehr freie oder die unfreien Kleinpächter ein« [1].

Hinzukam, worauf Rodbertus aufmerksam gemacht hat, daß die Konkurrenz der Provinzen in Getreide eine intensivere Wirtschaft wünschenswert machte [2].

Mit den Einzelheiten des Verfalls haben wir uns nicht aufzuhalten. Genug, die Germanen hatten ein leichtes Spiel; widerstandslos lag ihnen das Imperium zu Füßen. Ob dies, wie Engels meint, an ihrer Gentilverfassung lag, ist gleichgültig; jedenfalls war es das Barbarentum der Germanen, das die geschichtliche Entwicklung verjüngt hat. In der feudalen Epoche, die Marx nunmehr nach Ordnung der Verhältnisse folgen läßt, war das Grundeigentum ebenso entscheidend wie in Rom. Es beruhte zugleich auch auf denselben Gründen. Lamprecht teilt die Gutsherrschaft in zwei Perioden, wobei die erste aus wirtschaftlichen, die zweite aus politischen Gründen entsprang. »Die ursprünglich größere Betonung wirtschaftlicher Interessen und ihr allmähliches Verdrängen aus der Institution zugunsten pseudostaatlicher Anschauungen und Forderungen bildet mithin einen ganz wesentlichen, ja den erheblichsten einheitlichen Gesichtspunkt in der Geschichte der Grundherrschaft überhaupt« [3]. Es entspricht diese Entwicklung ganz unserer früher aufgestellten Formel: abnehmende Bedeutung des Ökonomischen als Zweck, zunehmende Bedeutung als Mittel, so daß trotz der Verschiebung das Grundeigentum denselben Einfluß behält. Daneben war das Handwerk ein selbständiges Gewerbe, das infolge seiner geringen Produktivität, den wenig entwickelten Produktionsmitteln einen Kleinbetrieb darstellte und daher, wie Marx und Engels nicht genügend zu rühmen wissen, auf der allein gerechten Identität von Arbeit und Eigentum beruhten. Die »geschlossene Stadtwirtschaft«, wie Bücher diese Wirtschaftsweise nennt, erfreute sich deswegen einer stets wachsenden Unabhängigkeit

[1] Speck, Handelsgeschichte des Altertums III, 2, S. 695.

[2] Rodbertus, Untersuchungen auf dem Gebiete der Nationalökonomie des klassischen Altertums. Zur Geschichte der agrarischen Entwicklung Roms unter den Kaisern (Jahrbücher für Nationalökonomie Bd. II, 1864). »Wenn daher das Grundeigentum frei ist, d. h. wenn keine Beschränkung dessen Zusammenlegung oder Parzellierung hindert, so bringt es das Sonderinteresse der Besitzer von selbst mit sich, daß da, wo die Nachfrage nach jenen kleinen Naturprodukten vorherrscht, auch die vorteilhafte Voraussetzung dafür entsteht — Parzellen und Zwergwirtschaft«.

[3] Lamprecht, Deutsches Wirtschaftsleben im Mittelalter I, 2, S. 669.

vom Grundeigentum, weil ihre Produkte, die von dem Handwerk monopolisierten Existenzbedingungen, allmählich die gleiche Unentbehrlichkeit erlangten als die unmittelbaren Agrarprodukte. Hierauf beruhte die spätere Emanzipation der Städte und des Bürgertums.

Doch damit sind wir bereits allzu schnell vorausgeeilt. Engels glaubt gerade als einen Beweis seiner Geschichtsphilosophie anführen zu können, daß die Verhältnisse des sinkenden Römerreichs sich im Mittelalter reproduzierten. In der Tat bilden sich bei gleicher Produktivität dieselben Stände heraus, wenn auch aus anderen Gründen als die Anhänger des ökonomischen Prinzips behaupten. Aber Engels führt den Vergleich nur bis hierhin zurück, daß in beiden Fällen der Kleinbetrieb in Ackerbau und Industrie vorherrscht Er vergißt aber zu sagen, aus welchen ökonomischen Gründen die Germanen die Produktivkraft nicht steigerten. Umgekehrt gibt Engels selbst die politischen Gründe an: Die zahllosen Kriege, die die Bauern in Verschuldung brachten und in die Lehnsherrschaft hineinzwangen. Daß aber z. B. Karl der Große aus ökonomischen Gründen Krieg führte, wird wohl niemand ernsthaft behaupten können. Es war der Glanz der römischen Kaiserkrone, der zum Unglück für Deutschland seine Herrscher immer wieder nach Italien lockte. Und ebenso wenig wird durch wirtschaftliche Kausalität verständlich, weshalb das technisch gleiche Produktionsbild dadurch einen wesensandern Anstrich erhielt, daß, wie Engels sagt, die Menschen andere waren. Die »Ideologie« des Mittelalters leistet von allen Partien der angewandten Geschichtsauffassung den Erklärungsversuchen des historischen Materialismus den stärksten Widerstand; er ist hier, worauf wir schon im darstellenden Teil hinwiesen, am meisten verunglückt. Angesichts der Tatsache, daß die Trennung des Arbeitens von den Produktionsmitteln nicht stattfand, wurde Marx zur Anerkennung »persönlicher«, — vulgo politischer Klassenkämpfe genötigt; die Rolle, die der religiöse Glaube im Mittelalter spielte, tritt in Konflikt mit seinem Charakter als Epoche überwiegenden Gebrauchswerts, wie überhaupt die Annahme des Christentums durch die Germanen nicht ökonomisch erklärt werden kann. Ebensowenig wird uns ein ökonomischer Grund angegeben, der die überaus bedeutsamen Zwistigkeiten zwischen Kaiser und Papst, also innerhalb der feudalen Klassen erklärte. Daß die Hierarchie der Kirche der feudalen Rangordnung nachgebildet sei, bleibt eine unbewiesene Behauptung; sofern beide Hierarchien nicht den gleichen Bedingungen der sozialen Gliederung entspringen, ist vielmehr umgekehrt die kirchlichc Stufenleiter das zeitlich Frühere. Zur Erkenntnis der mittelalterlichen Gesellschaft versagt auch die Wendung des historischen

Materialismus, die das Ökonomische als ein den übrigen Mächten parallel laufendes Symptom der gleichen psychischen Färbung ansieht. Denn hier tritt, worauf wir schon früher aufmerksam machten, der Fall ein, daß zufolge der Enge des Bewußtseins materielle und geistige Kultur im umgekehrten Verhältnis der Intensität stehen. Zwar war die Pflege des geistigen Lebens damals überwiegend von religiösen Gesichtspunkten bestimmt; aber gerade deswegen traten die materiellen Interessen im Verhältnis zur Neuzeit außerordentlich zurück. Aber auch die eigentliche Geisteskultur des Mittelalters war nicht, wie Engels meint, »ein langer Winterschlaf«[1], sondern eine notwendige Schule und Zucht des Denkens, dessen Reichhaltigkeit wir heute ganz anders einzuschätzen gelernt haben. Damit sind wir wieder an der Neuzeit angelangt, die uns nun länger beschäftigen wird.

§ 3. Die bürgerliche Epoche.

A. Die Kooperation und die Manufakturperiode.

Die Genesis des Kapitalismus wird eingeleitet durch das, was Marx »die ursprüngliche Akkumulation« nennt. Er setzt voraus auf der einen Seite die Entstehung der freien Lohnarbeit, auf der andern die des Kapitals. Marx' Größe liegt zum wesentlichen Teil in seiner Eigenschaft als Historiker, auf der breiten geschichtlichen Unterlage, auf der er das »Kapital« aufgebaut hat. Er hat durch die Untersuchungen über den Werdegang des neuzeitlichen Kapitalismus die moderne Forschung außerordentlich angeregt.

Freilich ist es ihm nicht gelungen, den Standpunkt des historischen Materialismus überall durchzuführen. Die Auflösung der feudalen Gefolgschaften und die mit ihr Hand in Hand gehende Freisetzung der Bauernschaft wird nur in England mit ökonomischen Gründen, dem Steigen der Wollpreise belegt[2]; im übrigen sagt Marx selbst, daß erst dem neu aufkommenden Adel das Geld als die oberste Macht erschien, also nicht dem ursprünglichen Feudaladel. Es gilt demnach die Herausbildung des Erwerbstriebes psychologisch als Ausgangspunkt des Kapitalismus im Mittelalter selbst zu verstehen. Über ihn sagt Sombart: »Man war ausgezogen um der Ehre Gottes willen, erfüllt von den idealsten Motiven. Und man brachte den Geist der Kinder dieser Welt zurück.

[1] Engels, L. Feuerbach S. 14.

[2] Nach Sombart hat hier Marx übertrieben', da nur drei Prozent der Gesamtfläche des Ackerlandes bis Ende des 16. Jahrhunderts in Weideland verwandelt worden sei (Der moderne Kapitalismus II, S. 161 Anm. 1).

Denn jene Verweltlichung der gesamten Lebensauffassung, wie wir sie gegen Ende des Mittelalters allerorts Platz greifen sahen, sie war die unmittelbare Folge jener vielen Glaubenskriege gewesen, die die früheren Generationen geführt hatten. Es ist die Berührung mit den reichen glanzvollen Kulturen der Byzantiner und Araber, die den Sinn für die Freuden dieser Welt erweckt, die den Begehr nach Luxus und Wohlleben erzeugt«[1].

So die Genesis des Erwerbstriebes, hinter dem allerdings auch damals, wie aus unseren früheren Ausführungen folgt, der Geltungstrieb stand, um die neuen Möglichkeiten des Machtwillens für sich zu annektieren. Sobald aber einmal ökonomische Motive dem patriarchalfeudalen wichen, war im Zusammenhang mit technischen Veränderungen die große Umgestaltung des Wirtschaftslebens eingeleitet. Ein Stand freier besitzloser Lohnarbeiter entstand, wie Bücher ähnlich Marx sagt, »aus dem durch die kapitalistische Gestaltung der Arbeitsteilung freigesetztem Teile des Handwerkerstandes und aus der landlosen bäuerlichen Bevölkerung«[2]. Die weitere Frage ist nun die, woher die Kapitalisten ursprünglich stammen. Nach Marx gingen die Bourgeois aus den Pfahlbürgern des Mittelalters hervor. Auch dieses Problem kann uns nicht lange beschäftigen. Es steht jedenfalls fest, wie Sombart als gemeinsame Ansicht der sonst »üblicherweise« abweichenden Historiker formuliert, »daß die später herrschende Klasse die ursprünglich mit Grundbesitz in der Stadt angesessenen Familien waren«[3]. Es war ein langsames Aufsteigen aus verachteten hörigen Stellungen bis zur schließlichen Herrschaft in der Stadt; der kapitalistische Geist brachte die dem Zeitalter entsprechenden Leute in die Höhe.

Eine letzte Unterfrage der »ursprünglichen Akkumulation« ist die nach der ersten Entstehung des Kapitals. Marx führt sie auf die Warenzirkulation, den Handel zurück. Sombart hat geglaubt, von hier aus noch weiter zurückgehen zu müssen. »Das Geheimnis ist enthüllt. Die Anfänge des bürgerlichen Reichtums sind aufgedeckt. Jene Summen, mit denen in Italien und Flandern seit dem 18. Jahrhundert und noch

---

[1] Sombart, a. a. O. I, S. 382. Es gilt hier also, was Dietzel allgemein so formuliert: »Die Verwirklichung politischer Programme, religiöser und sittlicher Ideale, die Befriedigung des Bedürfnisses nach Bildung, Muße usw. ist oft genug die Ursache, aus welcher die auri sacra fames erzeugt wird« (Theoretische Sozialökonomik S. 26). Zu dem Einfluß der Kreuzzüge kommt als sehr wesentliches Moment, ja als Hauptursache, der Umweg über die religiöse Erneuerung. Hierüber später in der Kritik der Ideologie.

[2] Bücher, a. a. O. S. 343.

[3] Sombart, a. a. O. I, S. 284 f.

früher, in den übrigen Ländern seit dem 14. Jahrhundert in größerem Stile Geld und Handelsgeschäfte gemacht wurden, die also recht eigentlich als die Urvermögen anzusehen sind, aus denen sich das Kapital zu entwickeln vermochte: sie sind akkumulierte Grundrente . . . So arg blutig, wie Marx annahm, ist das Kapital nicht auf die Welt gekommen. Es war eine leise allmähliche für die werktätige Bevölkerung unmerkliche Abzapfung kleiner Arbeitspartikelchen, die im Laufe der Zeit die Fonds für die kapitalistische Wirtschaft zu bilden bestimmt waren«[1]. Es ist wohl nicht richtig, nur einen Bestimmungsgrund hier zu behaupten. Zudem ist das Steigen der Grundrente nur möglich als allgemeines Symptom, das den Fortgang der ganzen Zeitverhältnisse bereits voraussetzt. Bücher meint: »Der mittelalterliche Handelsstand entsteht aus dem Stande der städtischen Grundeigentümer, die durch Einführung der Häuserleihe und des Rentkaufs zu Besitzern mobilen Kapitals geworden waren«[2]. In der Mobilisierung des im Wert gestiegenen Grundeigentums liegt die Möglichkeit, das zu vergrößern, was den Charakter der neuen Wirtschaftsepoche am besten kennzeichnet: die Warenzirkulation oder den Handel. Mit Recht betont Marx — und neuere Forschungen haben ihm hier Recht gegeben[3] — daß der Handel den Ausgangspunkt der neuen Zeit bildet, wobei also das Grundeigentum nur die erste Bedingung abgegeben hat. Durch die Eröffnung der neuen Handelswege, durch den gestiegenen Bedarf, durch die Einführung der Edelmetalle aus Amerika wurde der bürgerliche Reichtum geschaffen. Die ausgezeichneten Darlegungen, die Marx hier gibt, haben nur einen Fehler: sie widersprechen, wie wir schon früher zeigten, der materialistischen Geschichtsphilosophie. Denn die Produktionsweise des nunmehrigen Kapitalismus wird als Wirkung der von ihr angeblich abhängigen »Zirkulationssphäre« behauptet, und deren Änderung, der aufkommende Welthandel kann nicht selbst wieder aus ökonomischen Gründen abgeleitet werden, da doch offenbar die Meinung, die Entdeckung Amerikas z. B. führe auf derartige Kausalität zurück, widersinnig ist. Am Ausgang des Mittelalters steht vielmehr das allgemeine Sehnen nach einem Neuen, nach persönlicher Freiheit und Ungebundenheit. Produktion und Zirkulation sind hier in demselben Sinne symptomatisch als die später zu betrachtende »Ideologie«.

Von den Epochen des modernen Kapitalismus scheidet Marx zu-

---

[1] Sombart, a. a. O. S. 391.

[2] Bücher, a. a. O. S. 343.

[3] Vgl. Strieder, Zur Genesis des modernen Kapitalismus, Jansen, Die Anfänge der Fugger.

nächst die Kooperation und Manufakturperiode ab, von denen die erste als Übergangsstadium gilt und sogar mitunter ganz ausgelassen wird. Was Marx über die Manufaktur sagt, dürfte allgemein anerkannt sein[1]. Der Kapitalbesitzer, der an Stelle des Zunftmeisters getreten ist, kombiniert mehrere Handwerke oder führt in einem Handwerk Arbeitsteilung ein. Der Prozeß beginnt, wo Produzent und Produktionsmittel geschieden wurden zur gesellschaftlichen Kombination der Arbeit, die von nun an niemals wieder — auch wahrscheinlich für die Zukunft nicht — aufhören wird. Was Marx die heterogene Manufaktur nennt, »die mechanische Zusammensetzung selbständiger Teilprodukte«, fällt unter das, was Bücher als »Produktionsteilung« bezeichnet, die er definiert als »Teilung eines ganzen Produktionsprozesses in mehrere wirtschaftlich selbständige Abschnitte«. Marx' »organische Manufaktur« ist vollkommen kongruent mit dem, was Bücher Arbeitszerlegung nennt — »Auflösung eines Produktionsabschnittes in einfache für sich nicht selbständige Arbeitselemente«. Produktionsteilung, Arbeitszerlegung und daneben die »Arbeitsverschiebung« charakterisieren auch nach Bücher diese Periode.

»Aus dem Stande von Rentnern und Handelsherrn geht seit dem XVII. Jahrhundert der Fabrikantenstand hervor. Dadurch, daß dieser den Gewerbebetrieb mit seinen Kapitalien befruchtet, entstehen die beiden neuen Formen der Arbeitsteilung: Arbeitszerlegung und Arbeitsverschiebung, und die Produktionsteilung gelangt erst jetzt zur vollen Wirksamkeit«[2].

Das von Marx als Manufaktur bezeichnete System zerlegt Bücher in das »Verlagssystem«, die kapitalistische Organisation der hausindustriellen Produktion, die Marx mit Recht als das Wesentliche des beginnenden Kapitalismus ansieht, und in die »Fabrik«, worunter Bücher die Kooperation in einem Raume versteht[3], während Marx als Wesensmerkmal der Fabrik

---

[1] Schmoller (Grundriß I, S. 351) sagt: »In den Gewerben haben sich größere Betriebe von 1770—1850 hauptsächlich in der Form gebildet, die man seit Marx sich gewöhnt hat als Manufaktur zu bezeichnen«. Auffallend ist die sehr große Differenz in der historischen Zeitordnung; denn Marx setzt die Manufaktur von der Mitte des 16. Jahrhunderts bis zum letzten Drittel des 18. Schmoller hat die in der Entwicklung zurückgebliebenen deutschen Zustände im Auge, Marx, wie gewöhnlich, die englischen.

[2] Bücher, a. a. O. S. 299, 343. Dabei wird die Arbeitsverschiebung so erklärt: »Örtlich bedeutet die Arbeitsverschiebung die teilweise Verlegung einer Arbeitsleistung aus einer Produktionsstätte in eine andere; zeitlich ist sie Ersetzung unmittelbar durch vorgetane Arbeit, Zurückschiebung eines Teiles der Arbeit, welche seither auf die Herstellung des Gebrauchsgutes verwendet wurde, auf die Erzeugung des Produktionsmittels« (a. a. O. S. 304).

[3] Bücher, a. a. O. S. 175 ff.

die Maschine ansieht. Es sind dies nur terminologische Zweckmäßigkeitserwägungen.

So hat Marx die Entwicklung im allgemeinen richtig gezeichnet. Nur gegen ihren gesetzmäßigen Charakter, daß »die Manufaktur beständig in die Fabrik, das Handwerk beständig in die Manufaktur umschlägt«[1], ist Front zu machen. Mit Recht bemerkt Sombart: »Beides sind unzweifelhaft richtig beobachtete Tatsachen: sowohl jener vorwiegend manufakturmäßige Charakter einer ganzen Geschichtsperiode wie auch die noch heute sich stetig vollziehende Umwandlung von Manufakturen in Fabriken ... Trotzdem ist es falsch, hier ein allgemeingültiges ‚Entwicklungsgesetz' aufstellen zu wollen, wonach der Prozeß der Vergesellschaftung individualer Betriebe sich stets in der Weise vollzöge, daß er das Stadium der Manufaktur durchliefe und im Zustand der Fabrik endigte«[2]. Der dogmatische Monismus der dialektischen Methode hat hier Marx zu einem Schema verleitet, das der Vielgestaltigkeit des Lebens nicht gerecht wird. Denn noch heute bestehen Handwerk, Manufaktur und Fabrik nebeneinander, ohne daß notwendig die dialektische Entwicklung des Umschlags einsetzt.

Den allmählichen Übergang zum Großkapitalismus schildert das kommunistische Manifest als eine Wirkung des abermals gestiegenen Bedarfs, der neuen Erweiterung des Marktes. Auch hier wird also die Gestaltung des Handels als die Ursache der veränderten Produktion angegeben — abermals im Widerspruch zu der sonst behaupteten Gesetzmäßigkeit des ökonomischen Unterbaues. Wechselseitig erzeugten sich Technik und Bedarf, indem jedes Kausalmoment das andere befruchtete. Der Fortschritt der Naturwissenschaft und die mit ihm verbundene Erfindung der neuen Technik droht hier gleichfalls, wie wir schon häufig betonten, aus dem Rahmen der historischen Entwicklung des Materialismus hinauszufallen. Genug, das Resultat vollzog sich mit langsamer und unmerklicher, aber unvermeidlicher Sicherheit. Marx' Bemerkungen sind hier sehr feinsinnig; er weiß anschaulich zu schildern, wie die Produktion von Maschinen in der Manufakturperiode beginnt, um erst andere Industrien umzuwälzen und schließlich mit der technischen Beschränktheit ihrer eigenen Produzenten in Konflikt zu geraten. Wie wenn ein schweres Gewitter drohend und grollend heraufzieht, so weiß das kommunistische Manifest mit meisterhafter Präzision und Kürze die Entwicklung zu zeichnen. Faszinierend klingt die wiederholte Einleitung der Sätze mit dem kleinen Wort »Da«. »Da revolutionierte der Dampf und die Maschinerie die industrielle Produktion«. Damit sind wir von neuem in die Kritik des Großkapitalismus eingetreten.

[1] Marx, Kapital I, S. 455. [2] Sombart, a. a. O. I. S. 39.

B. Die Entwicklung des Großkapitalismus und die kausale Notwendigkeit des Zukunftsstaates.

Die Abhängigkeit des Rechts von der Wirtschaft ist nirgendswo mit solcher Deutlichkeit zu konstatieren, als in der großkapitalistischen Genesis; der Fall der veralteten Zunftgesetzgebung war nur der Schlußstein einer Entwicklung, die wie z. B. in England längst den modernen liberalen Anschauungen Konzessionen gemacht hatte. Es handelt sich in den folgenden Untersuchungen nicht mehr um die Kritik der ökonomischen Theorien von Marx, sondern vielmehr darum, ihren relativen Wahrheitsgehalt in der Beleuchtung der allgemeinen sozialen Verhältnisse als historische Tatsachen zu bewahren. Es gilt zu dem Stellung zu nehmen, was man »soziale Frage« zu nennen sich gewöhnt hat. Eben wegen der Wichtigkeit des Problems ist es hier ebenso wenig möglich wie anderorts, eine erschöpfende Beweisführung zu geben. Der Leser muß sich mit Andeutungen begnügen.

Die Verelendungstheorie fanden wir weder in der absoluten noch der relativen, geschweige denn in der dialektischen Form haltbar. Aber auch Marx zeigt schon die Tendenz, die materielle in eine ideelle Reihe aufzulösen. In solchen Wendungen gilt es den tieferen Gehalt der ersten Sozialtheorie, wie wir sie nannten, aufzuspüren.

Der erste Punkt betrifft die Auflösung des proletarischen Familienlebens. Obwohl die schlimmsten Schrecken, unter deren Eindruck Marx schrieb, heute durch die sozialpolitische Gesetzgebung zum Verschwinden gebracht worden sind, so bleibt doch die Zerrüttung der Familie eine Tatsache, durch die in der Frauen- und Kinderarbeit zwar eine materielle Bereicherung, aber eine ideelle Verödung des Heims hervorgerufen worden ist. Zwar muß protestiert werden gegen die Darstellung Sombarts, der noch jüngst in fast sensationell düsteren Farben aufgetragen hat[1].

---

[1] Sombart schildert allen Ernstes das Eheleben des Proletariers so: »Kaum daß es reicht, die Festgesellschaft (bei der Hochzeit) mit einem Braten und ein paar Flaschen saueren Weines zu bewirten. Kaum daß das junge Paar sich einen halben Tag vom täglichen Frondienst freigemacht hat, um das größte Fest seines Lebens zu feiern. Und am nächsten Morgen wieder an die Arbeit und für alle kommenden Tage Arbeit — Arbeit — Arbeit! Die Kinder stellen sich ein. Sie werden kaum geboren, sie werden geworfen ..... Meist bereiten die Kinder neue Mühen, größere Lasten, die fast nicht zu tragen sind. Frau Sorge, die graue verschleierte Frau, zieht nun in die Stube des Proletariers ein, um sie nicht wieder zu verlassen, bis der Sarg dort steht, wo die Wiege stand« (Das Proletariat, in der Sammlung: Die Gesellschaft, herausgegeb. von Huber, S. 72 f.). Soll dieser Entwicklungsgang der proletarischen Ehe wirklich typisch sein? Umgekehrt urteilt Bernstein allzu günstig: »Das Ehe- und Familienleben der Arbeiterklasse verbürgerlicht sich zusehends« (Sozialist.

Aber es ist unzweifelhaft, daß die Zunahme der materiellen Güter, die Verbesserung in Nahrungs-, Kleidungs- und Möblierungsverhältnissen, die heute den qualifizierten Arbeiter dem unteren Mittelstande durchaus annähern, einen Ausgleich zu einem wirklich ersprießlichen Familienleben nicht geschaffen hat. Hier liegt eine der vornehmsten und zugleich schwierigsten Aufgaben der modernen Sozialpolitik, die Frau dem Hause wieder zu gewinnen, ohne daß freilich die materielle Lage darunter leidet. Man hat nach dieser Richtung z. B. den Vorschlag einer Einführung der Halbschicht gemacht. Den Sozialisten wird allerdings eine solche Rückbildung des Familienlebens reaktionär erscheinen; soll doch im Zukunftsstaate, wie schon Engels und nach ihm Bebel[1] auseinandersetzen, die Erziehung der Kinder kommunistisch sein. Der gemeinschaftliche Haushalt wird wahrscheinlich allgemeiner werden, insofern die private Haushaltung sich auflöst und auch auf dem Gebiete der Konsumtion der sonst geltende Grundsatz durchgeführt wird, daß der Großbetrieb kostenersparend wirkt. Aber niemals wird die Erziehung den Händen der Eltern entrissen werden; denn sie beruht auf der individuellen Behandlung, ohne die sie wertlos ist. Ebenso wenig wird eine Neugestaltung nach der Richtung erfolgen, daß die Sexualverhältnisse andere Regelung erlangen. Die Monogamie als die höchste Blüte der geschlechtlichen Sittlichkeit wird hier bleiben. Während hier Engels, wie wir früher hörten, eine Mauserung durchgemacht hat, ohne sich freilich die logischen Schwierigkeiten seiner Geschichtskonstruktion zu verbergen, hat Bebel von neuem die freie Liebe im Widerspruch zu dem Führer verlangt: »Die Befriedigung des Geschlechtstriebs ist ebenso jedes Einzelnen persönliche Saehe wie die Befriedigung jedes anderen Naturtriebs. Niemand hat darüber einem andern Rechenschaft zu geben und kein Unberufener hat sich einzumischen. Wie ich esse, wie ich trinke, wie ich schlafe und mich kleide, ist meine persönliche Angelegenheit, ebenso mein Verkehr mit der Person eines anderen Geschlechts«[2]. Es zeigt sich hier das Bedenkliche der früher (S. 467) gerügten formalistischen Betrachtungsweise, die den heutigen Gesellschaftszustand ausschließlich durch die äußere Regelung des Privateigentums bestimmt glaubt. So sicher im Zeitalter der freien Liebe die Prostitution im rechtlichen Sinne schwinden müßte, weil ja jeder Geschlechtsakt gleichwertig gilt, so sicher würden sich doch Verhältnisse herausbilden, die zwar nicht formell das

Monatsh. 7, I, S. 261). Es bezieht sich dies nur auf die Möglichkeit der Eheschließung.

[1] Bebel, Die Frau usw. S. 413 ff.

[2] Bebel, a. a. O. S. 434.

Gleiche bedeuten, aber doch der Sache nach auf das Gleiche hinausliefen[1].

Das Verdienst von Marx und Engels ist, die moderne Frauenfrage, die an der proletarischen groß geworden ist, zwar nicht gelöst, aber doch zuerst aufgerollt zu haben. Und darin haben sie unzweifelhaft recht gesehen: die volle Gleichberechtigung — heute noch nicht einmal wünschenswert — wird bei der Schnellebigkeit der modernen Kultur binnen weniger Dezennien durchgeführt werden. Vielleicht wird dann bei formaler Gleichheit eine Arbeitsteilung zum Segen des Ganzen eintreten, indem die Frau sich Berufen zuwendet, die ihrer Eigenart adäquat sind.

Wir wenden uns dem Manne zu. Der Verödung des Heims läuft die der Arbeit parallel. Der Arbeiter wurde, wie Marx sagt, zum »Teil einer Teilmaschine«. In einen großen gesellschaftlichen Produktionsprozeß gestellt, den er nicht versteht, verliert er das Interesse an dem Produkt seiner Arbeit, die er nicht sieht und die ein niedriges intellektuelles Niveau ihn nicht einschätzen gelehrt hat. Der Stolz und die Arbeitsfreudigkeit, die das individuell gefärbte selbständige Erzeugnis des Handwerkers ausmachen, sind dahin. Arbeit und Seele haben sich bis zur feindlichen Beziehung getrennt. Wenn aber der Arbeiter an innerem Gehalt seiner Tätigkeit verloren hat, so ist seine Beschäftigungsweise auch positiv geeignet, durchgängige Unlustgefühle zu erzeugen. Zwar ist die roheste Arbeit, wie wir schon früher hervorhoben, heute durch Maschinen ersetzt. Aber dafür sind durch die Maschinerie erst eine große Zahl von Arbeiten möglich geworden. Und sie ist vielfach gefährlich und als Detailfunktion geisttötend.

Nach der hygienischen Seite gibt es zwar manche Verrichtungen, die ihren bösartigen Charakter auch in der denkbar besten Gesellschaftsorganisation nicht einbüßen können — z. B. in der gesamten Montanindustrie —, deshalb weil hier die Verantwortlichkeit nicht die sozialen, sondern die technologischen Grundlagen trifft. Aber im übrigen ist nicht nur vielfach ein Wandel eingetreten durch gesetzgeberische Maßnahmen und verbesserte Technik; schon ist die Zeit gekommen, wo allmählich der König Dampf sein Reich abtritt an die Kaiserin Elektrizität. Im Inneren der Werkstatt wird in nicht allzu weiter Ferne der ohrenbetäubende Lärm aufhören, die häßlichen Schornsteine der Fabrikstadt werden bald nicht mehr die Luft verpesten. Die Grenzen freilich, die

---

[1] Stammler hilft sich hier mit dem Begriff der »negativen sozialen Phänomene« a. a. O. S. 266 ff.

dem technischen Fortschritt gesetzt sind, kennt niemand, aber wir dürfen vermuten, daß sein Ende noch lange nicht erfüllt ist.

Zu dem Besten, was Marx gesehen hat, gehört sein Blick für die soziale Bedeutung der Arbeitsteilung. Es ist allerdings nicht richtig, daß die Maschinenarbeit zu immer größerer »Verknöcherung«, zu einer wachsenden Verdrängung der gelernten durch die ungelernten Arbeiter erfolgt. Gerade hier ist seine Theorie am wenigsten richtig. Bernstein verbessert seine früheren Ansichten: »Auf einer weiteren Stufe machen die Maschinen oder sonstige Vervollkommnungen der Technik sogenannte unqualifizierte Arbeit überflüssig und schaffen oder bedingen neue menschliche Arbeit höherer Art. Auch ist die Bedienung der Maschine oft sehr qualifizierte Arbeit; neben Maschinen, die bloß eine fast mechanische Aufmerksamkeit und Fütterung verlangen, gibt es solche, die erhebliche Kraft, Übung, Geschick erfordern. Gerade die höchst entwickelten Fabriken zeigen daher oft eine sehr differenzierte Hierarchie von Arbeitern«[1]. Von einer Arbeiteraristokratie zu sprechen ist uns ja bereits geläufig geworden. Was für das Maschinenwesen zum wesentlichen Teil zu Unrecht behauptet worden ist, gilt aber um so mehr für die gesamte Verflechtung des Wirtschaftslebens. Die bis in die kleinsten Einzelheiten getriebene Arbeitsteilung hat von der einseitigen Arbeit aus in der Tat dasjenige erzeugt, was Marx — wenn auch übertrieben — den Fachidiotismus nennt. Das gehaltvollste, was der erste Band des Kapital bringt, ist die Konstatierung eines Widerspruchs zwischen der vom Kapitalismus erzeugten Arbeitsteilung und seinen eigenen Bedürfnissen. Zwar

[1] Bernstein, Zur Geschichte usw. I, S. 35 f. Auch hier verfällt Sombart ins Extrem: »An die Maschine gekettet, die keine Sekunde ihn zur Besinnung kommen läßt, und ihm das Mark aus den Knochen saugt, muß er Schritt halten in dem Tempo, das der Fabrikherr für gut befindet, um sein Unternehmen rentabel zu machen. In läppischen Teilverrichtungen, die ein Affe gut genug wäre auszuführen, erschöpft sich vielleicht sein Tagewerk« (a. a. O. S. 69). Sombart führt übrigens selbst an anderer Stelle das »rationelle Denken« des Arbeiters auf die Maschinenarbeit zurück (S. 81). Die Schwierigkeit mancher Maschinenarbeit wird ferner betont: Sozialismus und soziale Bewegung, 6. Aufl., S. 90. Allerdings verfließt das Leben des ungelernten Durchschnittsarbeiters in einer trostlosen Einförmigkeit. Man erkennt dies am besten aus dem von Göhre herausgegebenen, auch von Sombart S. 77 zitierten Buche des Arbeiters Fischer: »Denkwürdigkeiten und Erinnerungen eines Arbeiters«. Während das kommunistische Manifest mit dem Worte »Da« zugleich die prophetische Siegesstimmung verbindet, übt das »Da«, mit dem hier die meisten Sätze begonnen werden, eine grauenhafte faszinierende Wirkung, die bei aller Gleichgültigkeit der Einzelereignisse das Interesse an der Tragödie eines inhalt- und ruhelosen Arbeiterlebens keinen Augenblick nachlassen läßt.

liegen diese technischen Notwendigkeiten, die auf eine gewisse Aufhebung der Arbeitsteilung drängen, nicht, wie Marx annimmt, in dem revolutionären Charakter des Kapitalismus, der die Arbeiterschaft beständig durcheinander würfelte, und ebensowenig führt dieser Widerspruch zum Untergang der heutigen Wirtschaftsordnung, sondern, wie Marx selbst konsequenterweise hätte folgern müssen, zu seiner Erhaltung. Das Verhältnis ist dies. Die Generation, die die Entwicklung der modernen Großindustrie selbst gemacht hat, konnte mit Recht ihren Leitern vertrauen, weil sie sich selbst emporgerungen hatten. Anders heute. Das Problem ist jetzt dies, woher können jene Männer gewonnen werden, die die wichtigen Posten der industriellen Unternehmer auszufüllen verstehen? Die Aufhebung der Einseitigkeit ist so im kapitalistischen Interesse selbst notwendig geworden. Was aber für die intellektuellen Bedürfnisse der höheren Funktionen heute z. B. die Handelshochschulen ins Leben gerufen hat, das spiegelt sich doch in den Anfängen auch in der Arbeiterschaft selbst. Hierhin gehört vor allem der Aufschwung des Unterrichts- und Bildungswesens, an dem die Unternehmer selbst interessiert sind, um durch eine hochstehende Arbeiterschaft der ausländischen Konkurrenz einen Vorsprung abzugewinnen. Freilich stecken wir hier noch in den Anfängen. Aber es gibt in der Tat so etwas wie eine aus inneren Bedingungen notwendig werdende Aufhebung der Einseitigkeit, die doch dieselbe Tatsache geschaffen hat. Das völlige Aufhören der Arbeitsteilung, das Marx und Engels prophezeien, ist allerdings eine völlige Utopie.

Zu den Nützlichkeitserwägungen kommen schließlich als zweiter bedeutsamer Faktor die Bedürfnisse des Individuums selbst. Und deshalb gilt, was Marx als Entwicklungsgeschichte des ökonomischen Widerspruchs behauptete, ganz allgemein. So spricht auch Simmel von einem »fundamentalen Widerspruch«. »Die Differenzierung der sozialen Gruppe steht nämlich offenbar zu der des Individuums in direktem Gegensatz. Die erstere bedeutet, daß der Einzelne so einseitig wie möglich sei, daß irgendeine singuläre Aufgabe ihn ganz erfülle und die Gesamtheit seiner Triebe, Fähigkeiten und Interessen auf diesen einen Ton abgestimmt sei . . . Demgegenüber bedeutet die Differenzierung des Individuums gerade das Aufheben der Einseitigkeit; sie löst das Ineinander der Willens- und Denkfähigkeiten auf und bildet jede derselben zu einer für sich bestehenden Eigenschaft aus . . . Daß die Entgegengesetztheit dieser beiden Tendenzen keine absolute ist, sondern nach verschiedenen Seiten hin ihre Grenze findet, ist deshalb selbstverständlich, weil der Trieb der Differenzierung selbst nicht ins Unendliche geht, sondern für

jeden gegebenen Einzel- oder Kollektivorganismus an dem Geltungsbereich des entgegengesetzten Triebes Halt machen muß. So wird es ... einen Grad von Individualisierung der Gruppenmitglieder geben, bei dem entweder die Leistungsfähigkeit dieser auch für ihren Spezialberuf aufhört oder bei dem die Gruppe auseinander fällt, weil jene keine Beziehungen mehr zueinander finden«[1]. Die einmalige Dialektik der Geschichte, nach der die Arbeitsteilung eine vorübergehende Erscheinung der Zivilisation darstellt, ist eine willkürliche Konstruktion. Aber wir befinden uns heute in der Tat in einer Bewegung, die gegen die intensive Arbeitsteilung des vorigen Jahrhunderts auf allen Gebieten reagiert, um von neuem zu dem Besonderen des Allgemeinen zu finden. Der beste Beweis hierfür ist das Wachstum der allgemeinen, speziell der philosophischen Disziplinen. Wenn wir Marx' ökonomische Dialektik so wenden, ohne daß freilich die wertvollen Errungenschaften einer intensiveren Teilfunktion auch nur annähernd aufgehoben werden, so erhalten wir einen richtigen Ausdruck für die Tendenz nicht nur der ökonomischen, sondern auch der parallel laufenden geistigen Kultur der Gegenwart. Es findet nicht eine Auflösung des Widerspruchs in einer neuen Synthese statt, sondern eine gegenseitige Reibung und Ausgleichung der guten und schlechten Seite derselben Tatsache.

Doch kehren wir zur sozialen Frage zurück. Im Innern der Werkstatt finden wir gewisse Tendenzen vor, die, wenn auch vorläufig noch unvollkommen, dem »Fachidiotismus« entgegentreten. Nicht nur werden verständige Arbeiter und Unternehmer hier Hand in Hand gehen können; hinzu kommt, daß schließlich auch die maschinelle Technik selbst wieder die einfachen Verrichtungen sich unterwirft und sie immer mehr zurückschraubt. Die automatische Fabrik, von der Marx spricht, die Erfüllung jenes Traumes, von der Aristoteles bereits die Aufhebung der Sklaverei erwartete, von der ebenso Hegel spricht, ist in dieser Fassung zwar ein utopisches Ideal, aber dies hindert nicht, daß wir uns dem vielleicht unrealisierbaren Endziel beständig nähern. Überhaupt muß betont werden, daß nicht der absolute Interessengegensatz zwischen Unternehmer und Arbeiter besteht, den Marx annimmt, sondern für beide ein wohlverstandenes Interesse aus Klugheitsgründen zur Rücksichtnahme führt. Nur ein dogmatisches Vorurteil ohne Gleichen kann aus dem unzweifelhaft vorhandenen Widerspruch: Der Unternehmer will möglichst niedrigen Lohn geben, ist aber doch wieder an der Kaufkraft des Arbeiters als Konsumenten interessiert, den Zusammenbruch des Kapitalismus folgern.

[1] Simmel, Soziale Differenzierung S. 137 f.

Vielmehr muß aus Marx' Prämissen umgekehrt der Schluß gezogen werden, daß der Arbeitgeber dem Arbeitnehmer im eigenen Interesse entgegenkommt.

So weit für das innere Verhältnis der Arbeitsgestaltung. Wie steht es nun mit den äußeren Bedingungen des Arbeitsvertrages?

Das Erfurter Programm, in dem im übrigen die Marxistische Richtung vollkommen gesiegt hat, weicht doch in einem wichtigen Punkt von der ursprünglichen Verelendungstheorie ab. Es wird die Zunahme der Unsicherheit in den Vordergrund geschoben. Es geschah dies auf den Rat von Engels selbst, der in der Kritik des Programmentwurfes eine Änderung vorschlug. »‚Immer größer wird die Zahl und das Elend der Proletarier'. Dies ist nicht richtig, so absolut gesagt. Die Organisation der Arbeiter, ihr stets wachsender Widerstand wird dem Wachstum des Elends möglicherweise einen gewissen Damm entgegensetzen. Was aber sicher wächst, ist die Unsicherheit der Existenz. Das würde ich hineinsetzen«[1]. Wenn auch hier Engels sich jetzt noch nicht von der arbeiterfeindlichen Wirkung des Kapitalismus bekehrt hat, sondern, wie begreiflich, die Steigerung des Lebensniveaus auf die Gegentendenzen der Arbeiterschaft zurückführt, so hat er doch in dem letzten Satz richtig gesehen. Es ist eine jedermann geläufige Tatsache, daß — trotz zunehmender Stetigkeit des Arbeitsmarkts im Ganzen — die Unsicherheit des Erwerbes für den Einzelnen sehr zugenommen hat. Die Entlassung, die jeden mißliebigen Arbeiter sofort treffen kann, steht auch in den Tagen guter Beschäftigung als ein Schreckgespenst hinter ihm. Und wenn die Konjunktur zurückgeht, liegt dem Unternehmer nichts näher als die Kündigung, durch die die bösesten Konsequenzen auf die wenigst leistungsfähigen Schultern abgewälzt werden. Der freie Arbeitsvertrag, der dem Arbeiter die Alternative zwischen Annahme des Antrags oder Hunger stellt, ist eine Illusion, — aber gerade hier ist die Selbsthülfe der Arbeiterschaft erfolgreich eingeschritten und wird in Zukunft noch bedeutsamere Formen annehmen. Die Organisation der Gewerkschaften

[1] Der Passus lautet demnach im Programm als ein mixtum compositum: »Für das Proletariat und die versinkenden Mittelschichten — Kleinbürger, Bauern — bedeutet sie (die Umwandlung) wachsende Zunahme der Unsicherheit ihrer Existenz, des Elends, des Druckes, der Knechtung, der Erniedrigung, der Ausbeutung«. Engels' Bekehrung zeigt sich am deutlichsten in der vier Jahre später geschriebenen Einleitung zu Marx' »Klassenkämpfen« (S, 17 f.): »Die Ordnungsparteien, wie sie sich nennen, gehen zugrunde an dem von ihnen selbst geschaffenen gesetzlichen Zustand. Sie rufen verzweifelt mit Odilon Barrot: ‚La legalité nous tue', die Gesetzlichkeit ist unser Tod, während wir bei dieser Gesetzlichkeit pralle Muskeln und rote Backen bekommen und aussehen wie das ewige Leben«.

ermöglicht jene Kollektivverträge, die man als Tarifverträge zu bezeichnen sich gewöhnt hat. In demselben Maße aber als sie an Umfang zunehmen und den Arbeitgeberverbänden ebenbürtig zur Seite treten, wird sich der Charakter des Arbeitsverhältnisses dahin ändern, daß anstelle des rein persönlichen und beliebig lösbaren Bandes die Beamtenqualität tritt. Der Prozeß, der sich heute langsam im Staatsbetriebe zu entfalten beginnt, wird von da auf die übrigen Unternehmungen überspringen, sodaß zuletzt Annahme und Entlassung der Arbeiter in einem Disziplinarverfahren geregelt wird, wie es heute bei den eigentlichen Beamten der Fall ist. Bei dieser Rechtsprechung wird die Arbeiterschaft in dem gleichen Sinne beteiligt sein, wie man heute schon die Arbeitsordnung, teilweise sogar die Kündigung des Arbeitsvertrages zu regeln pflegt. Der Arbeiterausschuß, der die Elite seiner Klasse repräsentiert, wird eine weit größere Bedeutung erlangen, als er jetzt besitzt. Eine wichtige Funktion fällt hier schließlich dem Ausbau der Versicherungsgesetzgebung zu. Wo wie bei der Arbeitslosenversicherung Staatsorganisation ungeeignet scheint, hat staatlich unterstützte Selbsthülfe einzusetzen.

Soweit dem Arbeiter ungünstige Umstände in den sozialen Bedingungen der Vereinzelung liegen, ist das Problem lösbar. Anders steht es mit solchen Tatsachen, die ihren Grund in der Technologie des Produktionsprozesses selbst haben und daher die Klasse als Ganzes treffen. Hierhin gehört die überaus schwierige Frage der Gestaltung des Arbeitsvertrages im Nacheinander. Zwei Umstände sind es hier, die das Leben des Proletariers äußerst verbittern. Erstens gelingt es ihm nach objektiven Bedingungen nicht, wie es früher zur Blütezeit der Zunftverfassung selbstverständlich war, in einen höheren Stand zu rücken. Wenn er nicht ausnahmsweise Glück hat, bleibt er sein Leben lang Proletarier aus Armut an Kapital und aus Mangel an genügenden Kenntnissen, die ihn die Teilfunktion in der Fabrik nicht erwerben läßt. Und wenn es ihm vielfach möglich wird, dem Sohne eine bessere Bildung zu Teil werden zu lassen, weicht vielleicht später der anfängliche Stolz einer wachsenden Entfremdung. Zweitens hat aber umgekehrt die durch das Lohnniveau angezeigte soziale Bedeutsamkeit des Arbeiters eine Tendenz zum Sinken. Seit dem 30. Lebensjahre fällt seine Lohnquote, — im Gegensatz zu allen anderen Berufen. Es leuchtet ein, einen wie schweren Unwillen diese beiden Ketten dem Arbeiter erzeugen müssen, da ja doch nach unserer früheren Analyse der Geltungstrieb eine sozialpsychologische Urtatsache ist. Was die Brust des früheren Lehrlings erfüllte, und ihm über manches Mißgeschick hinweg half: die Hoffnung auf ein Aufrücken in der sozialen Stufenleiter, dieses Etwas, das gerade den Tüchtigsten

des untersten Standes allein den Sinn des Lebens zu rechtfertigen scheint, ist in der Seele des Proletariers erloschen.

Aber vielleicht zeigen sich auch hier Ansätze zu einer Besserung. Hierhin gehören zunächst die heute schon vielfach üblichen Alterszulagen. Freilich darf man ihren Wert nicht zu hoch anschlagen. Denn bei einem ausbrechenden Konflikt wird hier der Arbeiter ebenso benachteiligt wie bei allen Wohlfahrtseinrichtungen. Aber das Prinzip, auf das der Arbeitgeber ja doch auch ausschließlich nur durch sein eigenes Interesse geführt wird, besagt doch dies, daß abnehmende Kraft des Körpers durch langjährig erprobte Treue und Zuverlässigkeit ausgeglichen wird. Wichtiger als dieses Moment ist ein anderes. Je mehr die Organisation der Arbeiterschaft zunimmt, umsomehr werden Führer nötig, die an der Spitze stehen. Und dies sind notwendig die Älteren, die aus dem Schatz ihrer Erfahrungen den Jüngeren mit Rat und Tat zur Seite stehen. Hier findet der Arbeiter, dessen Arbeitstüchtigkeit schon in der Abnahme begriffen ist, ein Betätigungsfeld, in dem seinem Geltungstrieb eine bedeutsame Aufgabe zugewiesen ist. Deshalb ist aber von diesem Weg des Ausgleichs das Beste zu erhoffen, weil, sobald das Arbeitsverhältnis allgemeingültig geregelt ist, das Proletariat Rechte auch auf die Gestaltung des Produktionsprozesses selbst beanspruchen wird. Dies kann auf zwei Wegen geschehen. Einmal so, daß die Arbeiterschaft als solche auf die Gegenstände und den Absatz der Produktion maßgebenden Einfluß erringt. Diese Form ist unwahrscheinlich, weil die eigentliche Direktive besser beim einzelnen Unternehmer bleibt, ob dieser nun Kapitalist oder Generaldirektor ist. Wahrscheinlicher als dieser bisher unbetretene Pfad, der zu einem universal-konstitutionellen Wirtschaftssystem führt, ist folgende Richtung. Der bisher unüberbrückbare Gegensatz zwischen Kapital und Lohnarbeit verliert dadurch seinen schroffen Klassencharakter, daß durch die allgemeine Vergesellschaftung des Gesamtprozesses immer mehr Posten geschaffen werden, die als ein Mittleres zwischen dem untersten Arbeiter und dem höchststehenden Unternehmer auch dem intellektuellen Arbeiter offen stehen und wie heute z. B. der Werkmeisterposten ein begehrenswertes Ziel bilden. Damit ist die Grenze verwischt, die den Arbeiter heute von dem trennt, was man den neuen Mittelstand zu nennen sich gewöhnt hat. Darin hatten Marx und Engels recht, daß die Zahl der Selbständigen abnimmt; aber die von hier aus ohne weiteres gezogene Konsequenz, diese Schichten würden ins Proletariat »versinken«, ist ganz falsch. Zunahme der Unselbständigkeit be-

[1] Merkwürdigerweise kommt das Verdienst, als einer der ersten den neuen Mittelstand gesehen zu haben — Kautsky zu. Schon 1895 hat er festgestellt:

deutet heute zumeist eine Verbesserung der sozialen Lage[1]. Immer mehr haben sich die Aufgaben differenziert: innerhalb der Arbeiterschaft entsteht ein Interessengegensatz der Arbeiteraristokratie und des ungelernten Arbeiterproletariats, wie auch die Stufenleiter des neuen Mittelstandes Abstufungen jeder Art zeigt. Durch eine Verschmelzung beider Kategorien zu einer Entwicklungsreihe wird die Leitung der Produktion dem Monopol der Besitzenden entzogen. Um so schneller wird sich dieser Prozeß vollziehen, als die Ansprüche an physischer Kraft auf die Maschine überwälzt werden, als der allgemeine Bildungsgrad der Arbeiterschaft sich hebt und — last not least — der Arbeitstag gekürzt wird. Voll und ganz gilt für diesen Emanzipationsprozeß, der den lähmenden Druck vom Proletarier hinwegnehmen wird, nach dem Grade seiner Intellektualität, also auch seiner Empfindsamkeit das Wort von Marx: »Die Verkürzung des Arbeitstages ist die Grundbedingung«. Als eine völlige Utopie mochte es erscheinen, als er vor mehr als einem halben Jahrhundert die Parole des Achtstundentags ausgab. In England schon heute vielfach verwirklicht, wird er allen Wehklagen der Unternehmer zum Trotz innerhalb weniger Dezennien — etwa 20 bis 30 Jahre — allgemein eingeführt sein.

Auch in dieser Beziehung, die das schwierigste Unterproblem der sozialen Frage darstellt, weil sie dem Seelenleben des Proletariers nahe rückt, kann demnach von der Entwicklung der Verhältnisse eine Besserung erwartet werden. Wir berühren nunmehr eine letzte Form, in der uns die Marxistische Verelendungstheorie entgegentritt. Kapitalismus und Wohnungselend sollen gleichzeitig und in demselben Maße zunehmen. Marx hat nach dieser Richtung, wenn auch in der gewöhnlichen Übertreibung, einen richtigen Blick gehabt. Zwar muß man sich auch hier vor jeder Romantik hüten: die Wohnungsverhältnisse der guten alten Zeit, wie sie uns heute noch in Ostelbien begegnen, waren nicht nur primitiver, sondern auch ungesunder. Aber es fehlte ihnen das, was das Großstadtleben des modernen Proletariers charakterisiert: das Zusammenpferchen auf dem kleinsten Raum, das die gesteigerte Grundrente und der infolgedessen gestiegene Mietpreis verursachen. Die Wohnungsmisere

[1] »Ein neuer an Zahl sehr starker und ununterbrochen zunehmender Mittelstand bildet sich, dessen Wachstum imstande ist, unter Umständen den Rückgang des gesamten Mittelstandes zu verdecken, der durch den Niedergang des Kleinbetriebs verursacht wird« (Neue Zeit 13, II, S. 16). Vgl. ferner Bernstein und das sozialdemokratische Programm S. 128 ff.; daselbst obiges Selbstzitat. Kautsky bestreitet nur, daß hiermit die Zunahme des Besitzes verbunden ist; was aus seiner falschen marxistischen Lohnauffassung folgt. Marx selbst hat ja übrigens schon die S. 334 zitierte Behauptung formuliert, daß die Zahl der Geldkapitalisten mit dem Wachstum des stofflichen Reichtums zunimmt.

zu heben, ist eine Aufgabe, die Staat und Kommune bisher allzu sehr vernachlässigt haben. Vielfach sind ihnen die Unternehmer mit dem Bau von Arbeiterwohnhäusern vorangegangen. Während der Streit: ob Mietskaserne oder Einfamilienhaus noch unausgetragen ist, scheint sich die Praxis für die letztere Form zu entscheiden, und mit Hilfe des Erbbaurechts gelingt es dem Arbeiter, Eigentum zu erwerben. Eine prinzipielle im Wesen des Kapitalismus gegründete Schwierigkeit liegt hier nicht vor, sobald man sich nur entschließt, die Ursache zu beschneiden, aus der das Übel hervorsprießt. An die Tatsache der Grundrente knüpft die bodenreformerische Bewegung an, die unabhängig von der Sozialdemokratie eine partielle Sozialisierung, die des Bodens verlangt[1]. Von der hier allein zu prüfenden kausalen Notwendigkeit einer Aufhebung des Privateigentums kann aber trotz jenes Verbandes nicht die Rede sein, da z. B. abgesehen von allen technischen Schwierigkeiten — die Verhältnisse in der Landwirtschaft so ganz anders geartet sind. Wohl aber ist gekommen und wird noch mehr allenthalben eingeführt werden, was man seit Mill die Besteuerung des inearned increment nennt: die Wertzuwachssteuer[2]. Hier ist überhaupt der Ort, darauf hinzuweisen, wie sehr eine soziale Steuer- und Finanzpolitik in Zukunft noch weit mehr als bisher einsetzen wird und muß. Mit der Entwicklung der Produktivität fällt, so sahen wir früher, das Besitzeinkommen. Darf man sich aber der Hoffnung hingeben, daß dieser Prozeß auch künftig, wenn auch nicht mehr in der bisherigen rapiden Weise, fortgeht, so wird der Rentenbezug weiter durch seine Besteuerung geschmälert werden, — was auch abgesehen von anderen Momenten eine notwendige Folge des

---

[1] Das maßgebende Buch dieser Richtung ist H. George, Fortschritt und Armut. Bei ihm findet sich eine ähnliche Auffassung eines notwendigen Zusammenhangs zwischen Fortschritt und Armut, wie sie Marx hat. »Nach der Lokomotive kommt der Landstreicher; und Armenhäuser und Gefängnisse sind ebenso sichere Kennzeichen des materiellen Fortschritts wie kostbare Wohnstätten, reiche Warenhäuser und prunkvolle Kirchen . . . . Diese Verbindung von Armut und Fortschritt ist das große Rätsel unserer Zeit. Sie ist der springende Punkt, aus dem die industriellen, sozialen und politischen Schwierigkeiten entstehen . . . Sie ist das Rätsel, das die Sphinx des Schicksals unserer Zivilisation zu lösen gibt, und das Unterbleiben der Lösung bedeutet die Vernichtung« (Reclam S. 26, 28). Die Ursache wird in der Grundrente gefunden. Es liegt hierin eine Teilwahrheit, insofern sie für die schlechten Wohnungsverhältnisse verantwortlich gemacht werden muß. Im übrigen aber treffen die behaupteten Tatsachen entweder Übergangserscheinungen oder schon lange existierende Übel. Als ob es nicht vor dem materiellen Fortschritt Landstreicher, Bettler und Gefängnisse gegeben hätte!

[2] Vgl. über sie besonders Kumpmann, Die Wertzuwachssteuer. Zeitschr. f. d. gesamte Staatsw. Ergänzungsheft XXIV.

fortwährend steigenden Finanzbedarfs der Staaten ist. Die Zeit ist nicht mehr fern, von der Smith meint, daß gerade die reichsten Völker am meisten arbeiten müssen; man denke nur daran, wieviel »höhere Töchter« heute schon in das Erwerbsleben hineingezogen werden. Aber diese Schattenseiten werden überaus wettgemacht durch die Erhöhung des Arbeitseinkommens, die besonders der Lösung der sozialen Frage entgegenkommt. Die Zukunft tendiert nach einem Ausgleich des Besitzes.

Bisher fanden wir, ohne die Lage des Proletariats in der Gegenwart als zufriedenstellend anzusehen, doch in allen Einzelpunkten Tendenzen, welche die ideelle Verelendung des Arbeiters aufzuheben oder wenigstens zu mildern geeignet sind. Deshalb haben wir auch den eigentlichen Grund noch nicht erfaßt, der erklärte, weshalb heute, im Zeitalter der Sozialpolitik, des allgemein anerkannten Proletarierinteresses, die Unzufriedenheit in der Arbeiterschaft nicht abnimmt, sondern eher zunimmt. Wie kommt es, daß die sozialdemokratische Partei über drei Millionen Wähler zählt? Die Ursache ist eine rein psychologische Tatsache, die wir schon im darstellenden Teile angedeutet haben als den Sinn, in dem die Verelendungstheorie gewendet werden müsse. Nicht obwohl, sondern gerade weil es den Arbeitern besser geht, nimmt der Groll des Klassenkampfes zu. Der Gegensatz zwischen Bourgeoisie und Proletariat ist objektiv geringer geworden, aber subjektiv größer, weil er stärker empfunden wird[1]. In letzter Linie kommt es aber gar nicht darauf an, ob nach objektiven Merkmalen ein sozialer Antagonismus vorhanden ist, sondern als historische Tatsache ist er nur — eben nach Marx' Unterscheidung zweier Etappen der Genesis der Klasse — psychologisch wirksam. Weil die beginnende Emanzipation dem Arbeiter das Bewußtsein seiner Lage gebracht hat, die ihn bei allen Anlagen doch von den hehrsten Kulturgütern der Nation ausschließt, weil er aufgehört hat, die Knechtschaft als eine notwendige, selbstverständliche Institution anzusehen, deswegen hat ihn eine Unruhe ergriffen, die die politische Opposition in dem Maße verstärkte, als man ihr entgegenkam. Die Frage, ob das Aufsteigen der Arbeiterschaft, das wir heute langsam sich vor unseren Augen vollziehen sehen, sie glücklicher gemacht hat, spiegelt so im Kleinen das schwerwiegende

[1] Vgl. oben S. 306 f. Auch Sombart hält es für »wahrscheinlich, daß in ideeller Beziehung die Verelendungstheorie ihre Richtigkeit erwiesen hat, vor allem aber, weil mit der intellektuellen und moralischen Hebung des Arbeiters jene Kategorien ‚Druck', ‚Knechtschaft', ‚Ausbeutung' — die rein seelischer, innerlicher Natur sind —, mehr als Übel empfunden werden« (Sozial. u. soz. Bew. S. 87). Kautskys psychologische Wendung stimmt auch zu Tugan-Baranowsky, Der moderne Sozialismus usw. S. 72.

Problem, das uns nach dieser Richtung hinter alle Kultur ein Fragezeichen zu setzen zwingt. Wenn die Absicht der Kultur auf ein möglichst hohes Glücksquantum ginge, so würde sie ihr Ziel verfehlt haben; denn immer schneller als die bald wie selbstverständlich empfundenen Mittel der Bedürfnisbefriedigung wachsen die Bedürfnisse selbst, sich stets ein neues Ziel suchend. So steht es auch heute mit der Arbeiterschaft. Was gerade die besten Köpfe am meisten der Sozialdemokratie entgegenführt, ist doch nichts anders als das Verlangen, an Stelle der dürftigen Teilabschläge, die man ihnen gewährt, das Ganze eines neuen Lebensinhaltes zu setzen, das die Befriedigung aller Bedürfnisse im wirklichen Ausmaße gestattete. Wenn der Philister klagt, wie Kautsky sagt, »die Begehrlichkeit« der Massen steige fortwährend an, so liegt doch gerade hierin die Größe der Arbeiterbewegung, das Symptom intellektueller und moralischer Reife, auf das auch der politische Gegner Ursache hat, stolz zu sein. Wie die Unzufriedenheit die Menschen allein von dem dem Augenblick lebenden Tiere abgetrennt und den Fortgang der Kultur geschaffen hat, so ist sie auch heute ein notwendiges Ferment des Fortschritts, das bei allen Dissonanzen der Gegenwart eine bessere, d. h. würdigere Zukunft verbürgt. Diese »Begehrlichkeit« wird nicht aufhören, ist ihr Erlöschen doch nicht einmal wünschenswert[1].

So tritt an Stelle der Marxistischen eine psychologische Verelendungstheorie. Die Sensibilität wächst, während der erreichte Fortschritt nicht mehr in die seelische Disposition eingeht und als selbstverständlich geworden nicht mehr veranschlagt wird. Hierdurch wird der Emanzipationskampf des Proletariats weiter getrieben werden, ohne daß man freilich deshalb von einer kausalen Notwendigkeit des sozialistischen Zukunftsstaates sprechen könnte. Eine ähnliche Wendung wird vorzunehmen sein in bezug auf diejenige Entwicklung des Großkapitalismus, die wir als zweite Sozialtheorie von der Verelendungstheorie und der gänzlich unzulänglichen Krisentheorie abgezweigt und nunmehr zu betrachten haben.

Neben der Meinung von zunehmendem Gegensatz und Widerspruch fanden wir bei Marx und Engels eine weitere Hypothese, die als Anpassungsformel zu charakterisieren war und nur deswegen nicht voll durchgedacht war, weil man den ja größer werdenden Widerspruch zu dem ursprünglichen Privateigentum in den Vordergrund rückte. Es sollte nach dieser Sozialtheorie: Zunehmende Sozialisierung der Arbeit und Aneignung nach Marx auf die Aktiengesellschaften die Produktiv-

[1] Vgl. das schöne Wort von Grün: »Die Zufriedenheit ist kein Maßstab der Kultur; aus dem zufriedenen Tier muß man einen unzufriedenen Menschen machen« (a. a. O. S. 5).

genossenschaften der Arbeiter dem Zukunftsstaat vorangehen, während Engels an die ersteren Kartelle und Trusts und dann das Staatseigentum anschloß. Auch hier finden wir die in der Kritik der Verelendungstheorie Kap. XX gerügte Verwechslung der Betriebskonzentration und Besitzakkumulation. Sie hat besonders Engels die Einsicht versperrt, daß, wie die Kartelle der Anarchie der Produktion ein Ende bereiten, so auch die Formen des Gesellschaftskapitals die Ausbeutung des Einzelunternehmers aufheben.

Wie wir schon früher betonten, und aus den letzten Ausführungen ersichtlich ist, ist in der Tat die von Marx bekämpfte kapitalistische Privatwirtschaft geschwunden und in ihren Resten im Aussterben begriffen. Es ist charakteristisch für den wirklichkeitsscharfen Blick des Hegelianers, daß er trotz der dogmatischen Voraussetzung der Gegensatzentwicklung selbst Ansätze genug macht, aus denen mit größerem Recht die Erhaltung des Bestehenden gefolgert werden kann. Es gehört hierhin nicht nur die allgemeine Theorie der Versöhnung, die wir früher als den alleinigen Sinn der Behauptung fanden, daß beide Klassen unter der Entwicklung der Produktivkraft zu leiden haben; auch im einzelnen spricht Marx z. B. von der Rolle des Kredits, die den kleinen Leuten günstig ist, er selbst konstatiert, daß durch die Zunahme des Gesellschaftskapitals die Zahl der Besitzenden zunimmt[1]. Wie die heutige Gestaltung der Arbeiterfrage einen Kompromiß zwischen kapitalistischen und sozialistischen Ideen darstellt, so sind auch die modernen Wirtschaftsformen selbst eine Synthese aus beiden. Marx wurde durch seine Dialektik immer wieder verleitet, dort, wo ein Ausgleich stattfindet, an Stelle eines segensreichen Kompromisses einen inneren Widerspruch und Grund des Untergangs zu sehen. So nennt er das Aktienwesen »die Aufhebung der kapitalistischen Produktionsweise innerhalb der kapitalistischen Produktionsweise selbst«, einen »prima facie sich selbstaufhebenden Widerspruch«. Gerade diese Form hat es aber auch dem kleinen Kapitalisten ermöglicht, an großen profitablen Unternehmungen teilzunehmen, so daß jedenfalls die Zahl der finanziell am Gegenwartsstaat Interessierten zugenommen hat. Das Gleiche gilt für die Kartelle, die in der Gegenüberstellung von Engels unrichtigerweise als eine andere Organisation des Kapitals erscheinen. Sie sind vielmehr nur eine Änderung der Betriebs-

[1] Vgl. auch Bernstein, Voraussetzungen S. 43. Auch der Konflikt des kapitalistischen Interesses, das den Arbeiter als Produzenten drückt, aber als Konsumenten hebt, gestattet keine andere Lösung als die des Entgegenkommens, wenn man sich den Vorgang nur wirklich anschaulich überlegt, anstatt zu konstruieren.

weise in Produktion und Absatz, haben aber selbst die Form von Aktiengesellschaften, so daß sie gleichfalls die Kapitalakkumulation hemmen und nur die Kapitalkonzentration unmittelbar fortsetzen. Umgekehrt haben sich aber gerade die Produktivgenossenschaften der Arbeiter nach allgemeinem Urteil bisher nicht bewährt[1]. Wenn aber wirklich die Idee des Arbeiter-Kapitalisten möglich ist, so ist nicht einzusehen, wie wir schon früher sagten, warum von hier aus, der »positiven« Aufhebung des Kapitaleigentums, zum Zukunftsstaate überhaupt fortgeschritten werden sollte. Denn die soziale Frage wäre alsdann gelöst[2].

Freilich ist hiermit das schwierige Problem nicht beendet. Da die Kartelle eine Ersparnis der Generalunkosten wie jeder Großbetrieb bewirken, so werden solche Bestrebungen sicherlich immer zunehmen. Schon scheint auch Deutschland wie Amerika auf dem Wege zum Trust zu sein. Wenn aber auch noch vorläufig die Entwicklung unabsehbar ist, so darf doch mit Wahrscheinlichkeit behauptet werden, daß immer mehr das bisher befolgte Prinzip der möglichst großen Billigkeit, das ökonomische Prinzip, seinen Sieg davonträgt. Das Problem taucht dann notwendig auf: wie soll sich der Staat zu jenen Verbänden verhalten, die mit der großen Zahl der Aktionäre im Hintergrunde einen Staat im Staate darstellen? In einem Epilog zur Mannheimer Tagung des Vereins für Sozialpolitik, auf der diese Frage behandelt wurde, fragt Gustav Cohn so: »Haben wir wirklich ein Recht, angesichts dessen, was die Entwicklung der neuesten Volkswirtschaft zeigt, auf die vorausschauenden Werke der großen Sozialisten — wohl gar von der Höhe der ‚historischen Schule' — herabzusehen, indem wir die Differenzen von Schulstreitigkeiten voranstellen, statt dem Wellenschlage der Tatsachen unser Ohr zu leihen, welcher uns das Wort von Karl Marx in der ersten Vorrede zu seinem ‚Kapital' zurückruft: ‚De te fabula narratur?' Ist es eine historische Ansicht der Volkswirtschaft, die Stufe der gegenwärtigen

---

[1] Vgl. Bernstein, a. a. O. S. 97. Die Polemik, die Diehl hier gegen Bernstein eröffnet, als ob Marx den Produktivgenossenschaften keine Rolle zuschriebe (Conrads Jahrbücher 1899, S. 113), geht fehl.

[2] Die Schuld an dem erwähnten Mißverständnis Diehls trifft also Marx selbst, da die Arbeiterassoziationen (über den Ursprung dieser von Menger, a. a. O. S. 109 f. als »Gruppensozialismus« bezeichneten Idee vgl. oben S. 329) gar nicht in seinen sonstigen Entwicklungsgang hineinpassen, wie sie denn auch von Engels stets außer acht gelassen werden. Wie er ursprünglich, so prophezeite Rodbertus von den Aktiengesellschaften aus den Übergang zum Kommunismus, wobei er sich in der Ablehnung der Produktivgenossenschaften zu Unrecht auf Marx berufen zu können glaubte. Vgl. hierzu bei Dietzel, Rodbertus II, S. 60 f. Der Widerspruch zu dem ersten Bande des »Kapital« ist freilich völlig unerklärlich.

Entwicklung zu Riesenbetrieben, Kartellen, Syndikaten usw. als die letzte Phase der Entwicklung anzusehen und nicht vielmehr zu fragen, wie wird in ferneren Jahrzehnten und Menschenaltern die weitere Umgestaltung der Produktion sich vollziehen nach dem Maßstabe, den wir in dem bis jetzt Erlebten erhalten haben? Und stehen wir nicht ratlos da, wenn die eben auf dieser letzten Versammlung versuchten Vorschläge, die mächtigen Konzentrationen des Kapitals mit allerhand Bindfäden der Staatsaufsicht an das öffentliche Interesse zu fesseln, sei es zum Schutze der Lohnarbeiter, sei es zum Schutze der Konsumenten, kläglich zu Boden gefallen sind, wenn aber ebensowenig ein beherzter Gedanke sich Bahn gebrochen hat, daß dann eben der Staat selber der Herr solcher Stücke der Produktion werden müsse zum Schutze des Gemeinwesens, in schrittweiser Entwicklung und in besonnener Anknüpfung an dasjenige, was er auf analogen Gebieten bereits vollbracht hat?«[1]

Freilich hat Marx nicht das Verdienst, die Kartellierung der Industrie prophezeit zu haben. Der Gedanke, daß die Kapitalisten selbst zur Organisation der Produktion schreiten könnten, ist ihm stets fremd geblieben und erst von Engels unter dem Eindruck der vollzogenen Tatsachen anerkannt worden. Aber wenn sich auch beide Freunde in den Etappen der Entwicklung täuschten und eine Anpassungsformel überhaupt nur undurchgedacht ausprägten, so haben sie doch — und dieses Verdienst kommt dem Sozialismus überhaupt zu — schon in der ersten Hälfte des vorigen Jahrhunderts den genialen Blick gehabt: an Stelle eines dezentralistischen Systems unbedingter freier Konkurrenz tritt ein zentralistisch-genossenschaftliches. Organisation des Wirtschaftslebens wurde mit innerer Notwendigkeit — die Kartelle bezeichnete Kirdorf in der angeführten Mannheimer Tagung als »Kinder der Not« — aus der Desorganisation, der Anarchie geboren. Die einmalige Dialektik, die Marx aufstellte, nach der mit dem Ausgang aus dem Urkommunismus die Menschen die Herrschaft über ihre Produktionsbedingungen, ihre eigene Vergesellschaftung verloren haben, ist falsch; denn eine Epoche, in der das Naturgesetz der Produktion mit Bewußtsein vollzogen wurde, war z. B. die Zunftverfassung des Mittelalters. Aber eben deswegen ist die Dialektik, in der diese Periode als Thesis erscheint, nicht abzuweisen. Die Tendenzen der modernen Volkswirtschaft weisen eine Rückbildung zu der Gebundenheit der mittelalterlichen Formen auf; in den Arbeiter- und Unternehmerverbänden ist der Gegensatz zwischen den Korporationen der früheren Gesellen

[1] Cohn, Zeitschr. f. d. ges. Staatsw. 1906, Nr. 62, S. 224 f.

und Meister zurückgekehrt. Wir stehen in einer Bewegung, die das Walten unbekannter Gesetze von neuem in die bewußte Kontrolle des Menschen zu bringen gewillt ist. Das Reich der Freiheit als selbstbewußte Kausalität, das Marx und Engels als Schüler der deutschen Metaphysik prophezeiten, nähert sich schrittweise seiner Verwirklichung. Es gibt in der Tat nicht nur eine Bewegung, die mit kausaler Notwendigkeit den »Widerspruch zwischen gesellschaftlicher Arbeit und kapitalistischer Aneignung« nicht durch Vergrößerung, sondern durch allmähliche Verkleinerung aufzuheben trachtet. Nicht nur das Mißverhältnis zwischen Einzelunternehmer und Einzelarbeiter, der absolute Gegensatz der Klassen ist zurückgetreten, da die von Marx kritisierte kapitalistische Privatwirtschaft im Entschwinden begriffen ist[1]: auch der »Widerspruch zwischen Planmäßigkeit der Fabrik und Anarchie der Gesamtproduktion« hat längst zu erlöschen begonnen. Aber die Ironie der Geschichte hat gewollt, daß das Heilmittel der Organisation, das nach Marx nur die revolutionäre Tat des Proletariats verwirklichen konnte, von den Unternehmern selbst annektiert ist. Damit ist aber einer Verbindung von Kapitalismus und Sozialismus von selbst die Bahn eröffnet. Indem langsam der liberale Individualismus zurückweicht, beginnen die Gegensätze zwischen beiden als Wirtschaftsformen überhaupt zu verblassen und zu verschmelzen. »Der Übergang vom Kapitalisten zum Kapitalismus hat den Kapitalisten und Sozialisten einander theoretisch näher gebracht. Sie stehen sich nicht mehr als Vertreter zweier völlig unterschiedlichen Arbeitssysteme entgegen, des individualistischen und des kollektivistischen, denn das individualistische Arbeitssystem ist im offenbaren Rückzuge begriffen, und der große Kapitalist ist es vor allem, der es zurückdrängt . . . Deshalb ist heute der Sozialismus nicht mehr ein absoluter Protest gegen die herrschende Wirtschaftsweise, denn diese ist gar nicht mehr privatkapitalistisch im früheren Sinne des Wortes. Sozialismus ist heute keine reine Gegenbewegung gegen die Gegenwartswirtschaft als solche mehr, sondern ein Kampf um Macht und Einfluß der Besitzlosen in dieser Wirtschaftswelt, die allseitig dem Ziele der Vereinheitlichung zustrebt«[2].

---

[1] In dem gleichen dialektischen Gedankengang wie Marx bezeichnete Lassalle das moderne Eigentum als »Fremdtum«. Mehr und mehr wird aber der unter seiner Voraussetzung geführte Wirtschaftsprozeß zu einem objektiven Gesamtinteresse aller.

[2] Naumann, Neudeutsche Wirtschaftspolitik, 1906, S. 341 f. Derselbe, Das Schicksal des Marxismus, Neue Rundschau 1908, S. 1390 f.

Das Problem ist demnach dies: Führen jene Organisationsformen, die der Kapitalismus geschaffen hat, schließlich zum Staatseigentum, der »Vergesellschaftung der Produktionsmittel«? Marx und Engels erwarten freilich das Absterben des Staatsplunders. Es ist indes klar, daß hier zunächst nur ein Wortstreit vorliegt. Denn sie nehmen in den Begriff des Staates das Merkmal der Ausbeutung mit auf, während wir ihn als jede zentralistische Macht anerkannten. Die terminologische Angelegenheit ist allerdings dadurch von Bedeutung, daß der Sozialist durch den Charakter seines Ideals als bloßer »Gesellschaft« sich die Gefahren verbirgt, die aus der Staatsomnipotenz entspringen, ein Versteckspiel, das nach früheren Darlegungen seinen Grund in dem fortwirkenden Glauben an eine vernünftige Substanz der Geschichte hat. Trotzdem ist es selbstverständlich, daß auch das Endziel des Marxismus nur als Staat möglich ist, daher nur eine Verstaatlichung, nicht Proudhons anarchistisches Ideal in Betracht kommen kann. Ist nun dieser Prozeß kausal notwendig zu erwarten?

Es kann nicht unsere Aufgabe sein, die Frage eingehender zu behandeln, wie die Kartelle — es soll dies ein Sammelname für die Unternehmerverbände überhaupt sein — sich bewährt haben. Obwohl wir den Beweis schuldig bleiben, so darf doch als höchst wahrscheinlich gültig die Behauptung ausgesprochen werden; es kann nicht bewiesen werden, daß durch die Organisation der Industrie Konsumenten und Arbeiter, überhaupt also Angestellte mehr »ausgebeutet« worden sind, als es im freien Konkurrenzsystem der Fall gewesen wäre. Im Gegenteil ist anzunehmen, daß die Konsumenten durch die verminderte Krisengefahr profitieren. Wenn aber das Kartell die durch die Ersparnis an Kosten erhaltenen Gewinne schluckt, so ist ja dies gerade die Ursache seiner Entstehung, die also auch allein seine Erhaltung verbürgt. Ein gut geleiteter Unternehmerverband wird in seinem eigenen Interesse seine Macht nicht mißbrauchen und selbst die viel gerügten billigen Auslandsverkäufe stellen sich bei näherer Betrachtung vielleicht als wirtschaftliche Notwendigkeiten heraus, die auch bei einer Fülle von selbständigen Unternehmern eingetreten wären. Das Kartell begünstigt zudem die Arbeiterschaft erheblich durch die größere Stabilität des Arbeitsmarktes, und wenn seine Macht dafür auch bedrohlicher wird, so wachsen ja in demselben Maße die Arbeiterorganisationen selbst. Der Großbetrieb hat hier wie überall das in das Wirtschaftsleben hineingebracht, was der Konkurrenzkampf kleiner Kapitalisten stets vermissen läßt: die Großzügigkeit. Nur Kartellen, die keine Konkurrenz zu fürchten haben,

ist z. B. die Herabsetzung der Arbeitszeit, die vielfach eingeführt ist, möglich geworden [1].

Aber mit dieser Anerkennung ist die wichtigste Frage, die nach den Tendenzen der großkapitalistischen Volkswirtschaft, nicht gelöst. Engels meint: »Kein Volk würde eine durch Trusts geleitete Produktion, eine so unverhüllte Ausbeutung der Gesamtheit durch eine kleine Bande von Couponabschneidern sich gefallen lassen.« In diesen Worten steckt etwas sehr Falsches: es ist nicht wahr, daß die Ausbeutung größer, die Zahl der Ausbeuter geringer ist, und es sind nicht bloße »Couponabschneider«, die an der Spitze stehen, sondern bedeutende Männer, deren weitsichtigen Blick auch der Zukunftsstaat nicht entbehren könnte. Aber doch enthalten Engels' Worte ein gutes Stück Wahrheit. Nur ist es auch hier wieder verkehrt, von einem objektiv größer werdenden Gegensatz zu sprechen. Vielmehr, wie wir oben die Verelendungstheorie psychologisch umkehrten und dadurch ihren Kern, die wachsende Unzufriedenheit retteten, um in ihr allgemein die Größe und Tragik des Menschengeschlechts zu erkennen, so muß hier das gewandt werden, was Marx als den allgemeinsten Widerspruch bezeichnet und von uns bisher noch nicht berührt worden ist. Es ist die das Wesen des Kapitalismus charakterisierende Tatsache, daß die Produktion abhängt nicht von den Bedürfnissen der Konsumenten überhaupt, sondern von den Verwertungsbedürfnissen des Kapitals. Zwar ist die Behauptung in der absoluten Form von Marx falsch. Denn es versteht sich von selbst, daß auch die kapitalistische Wirtschaftsweise, weil sie ihre Produkte realisieren will, durch die Rücksicht auf die Konsumenten zuletzt bestimmt ist, und ob nicht durch den Egoismus des Erwerbssinns, die durch ihn bewirkte Steigerung der Produktivität das Interesse des Publikums gerade gefördert wird und auf diesem Wege ein Ausgleich eintritt, wird von Marx überhaupt nicht gesehen. Trotzdem liegt hier ein sittlicher Widerspruch vor, da die Kaufkraft der Armen als eine gegebene Größe behandelt wird. Und er wird

[1] Vgl. Bellamy, a. a. O. S. 47: »Die heftigsten Gegner der Privatmonopole waren nun gezwungen, die unschätzbaren und unentbehrlichen Dienste anzuerkennen, welche dieselben darin geleistet hatten, das Volk bis zu dem Punkte zu erziehen, wo es die Verwaltung seines Geschäfts selbst übernehmen konnte .... Durch einen Anschauungskursus, den alle mitmachten, hatten die großen Betriebsgesellschaften dem Volk ganz neue Ideen über diesen Gegenstand gelehrt .... Es war als ein Axiom anerkannt worden, daß, je größer der Betrieb, um so einfacher die darauf anzuwendenden Prinzipien seien und daß, wie die Maschine zuverlässiger ist als die Hand, so das System, welches in einem großen Betriebe das leistet, was in einem kleinen das Auge des Herrn, sichere Ergebnisse erziele.

subjektiv als größer empfunden, wenn wenige Männer der Produktion zu kapitalistischen Zwecken vorstehen.

Engels' Bezeichnung »unverhüllte« Ausbeutung deutet dies an. Die auch von Marx nicht als logischer Widerspruch bezeichnete Tatsache war früher in mindest gleichem Maße vorhanden, nur daß sie mit Fug dem unbekannten Naturgesetz der Konkurrenz, dem Markt zur Last geschrieben wurde. Deutlich wird diese Begrenzung der Produktion durch das Streben nach Realisierung von Profit erst in dem Augenblick, wo sie nicht auf das Konto des Kapitalismus überhaupt, sondern einiger weniger namentlich bekannter Kapitalverbände und ihrer Leiter zu setzen ist. Wie es aber eines großen und reifen Volkes unwürdig ist, von absoluten Herrschern kommandiert zu werden — und mögen sie die besten sein — so hat auch das selbstherrliche Monopol der Industriekönige etwas Demütigendes. Dieser psychologische Grund ist es vor allem, der die wachsende Mißstimmung gegen die Unternehmerverbände erklärt und die Entwicklung weiter treiben wird.

Wie also wird der Prozeß enden? Wir sind weit davon entfernt, mit der dogmatischen Sicherheit von Marx und Engels die Zukunft schauen zu wollen. Eben deshalb, weil wir von ihnen gelernt haben, den Wechsel aller Erscheinungen, aller Anschauungen und Rechtseinrichtungen anzuerkennen, ist weder die Behauptung von einer naturnotwendigen Beibehaltung des Privateigentums, noch die einer naturnotwendigen Aufhebung zulässig. Mit Wahrscheinlichkeit läßt sich, soweit eine absehbare Zeit in Frage steht, nur folgendes feststellen. Von einem bevorstehenden Zusammenbruche des Kapitalismus im Marxistischen Sinne kann nicht die Rede sein, da er ja selbst jene Formen der Organisation gefunden hat, die nach dem ursprünglichen Programm des Marxismus nur durch die assoziierten Arbeiter, die Diktatur des Proletariats möglich werden sollten[1]. Aber trotzdem wird aus dem an-

[1] Es entfällt somit alles, was von der revolutionären Umwälzung des historischen Prozesses stehen geblieben ist. Auf diesem veralteten Standpunkt steht noch Kautsky. Vgl. besonders die Schrift: »Die soziale Revolution«, deren zweiter Teil sogar den Untertitel führt: »Am Tage nach der sozialen Revolution«. Die Stellung der Marxisten zu den von ihnen vielfach als »rein sozialistisch« bezeichneten Kartellen behandelt am vorsichtigsten der Revisionist Richard Calwer, Kartelle und Trusts, 1906. Er gesteht, daß die Produktivkräfte der modernen Gesellschaft nicht über den Kopf wachsen, und erwartet den Prozeß der Vergesellschaftung erst in weiter Ferne: »Zur Verstaatlichung ist die wirtschaftliche Entwicklung im Kohlenbergbau noch nicht reif. Und doch muß

geführten psychologischen Grunde der Monopolcharakter der Industrie eine Staatseinmischung herausfordern. Ob man das Eigentum an den großindustriellen Produktionsmitteln ganz verstaatlichen wird oder ob man sich mit einer staatlichen Kontrolle begnügen wird, dies ist mehr eine Frage der technischen Organisation als des Prinzips. Es ist schließlich gleichgültig, ob man den Produktionsprozeß verstaatlicht oder staatlich beaufsichtigt. Das letztere ist aus drei Gründen wahrscheinlicher. Denn so erhält man die guten Seiten des Privateigentums, die interessierte Stachelung eines großzügigen Egoismus, die gerade in der freien Konkurrenz des Ringkampfes um den schwierigen und verantwortungsvollen Posten des obersten Leiters am wenigsten entbehrt werden kann, und vermeidet doch zugleich die Übergriffe. Gefährlich wäre es aber zweitens, den Händen des Staates die gesamte Wirtschaftsmacht anzuvertrauen, da bei noch so weit gehendem demokratischen Parlamentarismus ein Mißbrauch der Verwalter, die doch Menschen bleiben, unausbleiblich wäre. Drittens aber ist die generelle Abschaffung des großindustriellen Eigentums deshalb nicht zu erwarten, weil alsdann ein verhängnisvoller Widerspruch eintreten würde zu denjenigen Formen, die den Monopolcharakter nicht erlangt, deshalb auch eine Verstaatlichung nicht zu erwarten haben. Denn hierin haben sich Marx und Engels gründlich getäuscht: ihre Theorie, die von vornherein auf die Großindustrie zugeschnitten war, versagt außerhalb ihrer durchaus. Die Verhältnisse liegen anders besonders im Handwerk, das keineswegs, wie das Erfurter Programm sagt, »mit Naturnotwendigkeit dem Untergang zueilt«, sondern sich nur arbeitsteilig verschiebt, und in der Landwirtschaft[1]. Es gibt noch jene Identität von Eigentum und Produktionsmittel, die der Marxismus ins Mittelalter setzt. Die Klassenverhältnisse haben sich in

---

sie reif sein, ehe eine Verstaatlichung als sozialistisch bezeichnet werden kann .... Wir müssen den sozialistischen Kern in der kapitalistischen Schale erkennen lernen. Wir dürfen uns nicht länger den Anschein geben, als ob wir vor kapitalistischen Bäumen den sozialistischen Wald nicht sehen wollten« (Kartelle und Sozialdemokratie, Soz. Monatsh. 11, I, S. 376). In sozialistischem Sinne auch Toennies, Die Entwicklung der sozialen Frage. Sammlung Göschen S. 150 f.

[1] Auch Rodbertus war in dem Irrtum befangen, daß die landwirtschaftlichen Verhältnisse den industriellen parallel laufen, daß die »das Fundament eines gesunden Staates bildende selbständige ländliche Bauerngemeinde auf der Gefahr steht, wenigen großen Grundeigentümern weichen zu müssen« (Zur Erkenntnis usw. S. 103). Daß dem nicht so geworden ist, liegt daran, daß in gewissen Zweigen der Landwirtschaft der Großbetrieb nicht wie in der Industrie das ökonomische Prinzip einschließt. Vgl. die Kontroverse zwischen Kautsky, Die Agrarfrage, und dem Revisionisten David, Sozialismus und Landwirtschaft.

der Gegenwart nicht, wie er will, vereinfacht, sondern kompliziert[1]. Was also die Zukunft bringen wird, ist wahrscheinlich eine sozialistisch gefärbte Fortsetzung jener Mischform, die wir schon heute vorfinden. Der Verstaatlichung von Post, Telegraphen, Eisenbahnen, auf die sich Engels mit Recht als auf eine sozialistische Maßregel beruft, werden manche andere Zweige folgen — so besitzt der preußische Staat schon beträchtliches Bergwerkseigentum — und wieder andere seiner staatlichen Kontrolle unterworfen werden. Der Staatssozialismus, wie ihn Wagner vertritt, wird zur Wirklichkeit werden. Sobald aber einmal die Organisationsformen diesen Umfang angenommen haben, dann wird durch den unter staatlicher Aufsicht stehenden Ausschuß der Unternehmer- und Arbeiterverbände das Lohn- und Arbeitsverhältnis die befriedigende Regelung erhalten, nach der die Determination des Lohnes nicht mehr entsprechend der früher entwickelten Abzugstheorie, sondern ebenso wie der Umfang der Produktion nach der Würde des Menschen selbst erfolgt. Im Grunde sind, darf man behaupten, alle diejenigen, die einen Blick für historische Notwendigkeiten haben und in der Fülle der Einzelerscheinungen das Allgemeine zu sehen vermögen, vielleicht nicht über das Tempo[2], wohl aber über die Tendenzen der modernen Entwicklung in der Richtung einig: Sie bedeuten die Emanzipation der Arbeiterschaft von der Knechtschaft des Privatkapitals in einer zentralistisch-genossenschaftlichen Wirtschaftsform. Da dies aber die Quintessenz des Ganzen ist, so ist es von diesem Gesichtspunkt aus fast gleichgültig, ob man mit den Staatssozialisten den »Staatssozialismus«, mit den Sozialdemokraten den »Zukunftsstaat« oder mit den Liberalen die »konstitutionelle Fabrik«[3] erwartet.

---

[1] Vgl. Sombart (Die deutsche Volkswirtschaft im 19. Jahrhundert S. 547): »Das Handwerkertum hat sich annähernd in seinem Bestande erhalten . . . . . Nicht vereinfacht hat sich die Klassenbildung im 19. Jahrhundert, sondern kompliziert«. Im übrigen steht allerdings Sombart in der Beurteilung der Handwerkerfrage dem Marxismus nahe; vgl. Der moderne Kapitalismus I S. 570—634; II, S. 544—82.

[2] Da man mit der Wucht der Tradition und dem Schlendrian des Alltags rechnen muß, so veranschlage ich das Tempo auf 30—50 Jahre.

[3] Vgl. über das letztgenannte Ziel besonders Dietzel, Das 19. Jahrhundert und das Programm des Liberalismus. Er erwartet eine Entwicklung »zum

Freilich geht die Umgestaltung der sozialen Verhältnisse nicht über die bloße Emanzipation hinaus. Der Gegenwartsstaat und mit ihm die Lohnarbeit bleibt, da nicht das Proletariat die Bourgeoisie stürzt, sondern allmählich ihrer materiellen und geistigen Stufe angenähert wird. Es bleibt auch, wenn auch in modifizierter Form, das Privateigentum, das nur in einigen Zweigen der Großindustrie verstaatlicht wird. Was hier der Marxismus behauptet, ist jedenfalls nach kausaler Betrachtung weder notwendig noch wahrscheinlich. Vor allem ist es verkehrt, an die Möglichkeit einer künftigen wirklichen Gleichheit zu glauben, nur deshalb, weil die äußeren Lebensbedingungen sich gleichmäßiger gestalten.

Die empiristische These hat sich uns als falsch herausgestellt. Nicht nur dies. Für die künftige Entwicklung wird man vielmehr umgekehrt sagen müssen, daß die Gleichheit des sozialen Ranges am wenigsten verwirklicht sein wird. Gerade weil der liberale atomistische Individualismus gefallen ist, um dem zentralistischen System Platz zu machen, wird die Zukunft noch mehr als jetzt eine feste Rangordnung der Menschen aufweisen. Die Ungleichheit in den äußeren Lebensverhältnissen nimmt ab, die Bedeutung und der Einfluß, den der Unterschied des Talentes bedingt, nimmt zu in demselben Maße, als die Organisation größer und daher schwieriger wird. Der große Mann, von dem Marx und Engels so verächtlich denken, wird in Zukunft noch mehr gelten als bisher. Mit dieser Kritik würden sich allerdings diejenigen Sozialisten einverstanden erklären können, die an Stelle des allumfassenden und daher leeren Individualismus ihrer Führer einen wirklichen Persönlichkeitswert setzen wollen. Wie aber die Ungleichheit des Einkommens nicht schwindet, sondern nur gemildert wird, so ist es auch falsch, ein Aufhören des Klassenkampfes zu erwarten. Er wird nicht schwinden, weil die Aufgaben verschieden bleiben und damit auch dem menschlichen Neid und Haß nicht weniger wie dem Ehrgeiz der Spielraum gewahrt bleibt. Wie die Arbeitsteilung im Ganzen gesehen niemals aufhören kann, wenn nicht die Intensität der Arbeit leiden soll, so bleiben auch aus psychologischen und wirtschaftlichen Gründen verschiedene Stände und Klassen. Daß man heute, wie wir früher sahen, Ansätze bemerkt, die aus dem Spezialistentum der Gegenwart einigermaßen hinausdrängen, ändert an dieser Tatsache nichts. Dazu ein letztes. Der Zukunftsstaat soll den Menschen endlich das Glück bringen. Nach dem, was wir früher über

---

sozialen Konstitutionalismus, zur Teilung der Gewalt zwischen Unternehmertum und Löhnertum« (a. a. O. S. 34). Jede nähere Ausmalung der Zukunftsverfassung nach kausalen Gesichtspunkten verbietet sich wegen ihres allzu problematischen Charakters. Die teleologische Seite der Frage behandeln wir im nächsten Kapitel.

das Verhältnis seiner Summe zur Kultur sagten, ist die Verwirklichung dieser Hoffnung weder möglich noch wünschenswert. Denn immer wird es so sein — weil die Tatsache auf elementaren psychologischen Wahrheiten beruht — daß die Bedürfnisse ihrer Befriedigung voraneilen. Diese große Unzufriedenheit darf auch in Zukunft nicht entbehrt werden, soll ein Fortschritt der Kultur stattfinden.

Die sozialen Verhältnisse der Zukunft werden also mit den obigen Einschränkungen der Wirtschaftsform nach sich dem Sozialismus annähern, nicht aber dem eigentlich sozialistisch-demokratischen Sachgehalt nach das Gepräge des Marxistischen Ideals tragen. Und doch liegt auch in diesem letzten Gedanken, wenn wir ihn richtig wenden, ein gutes Stück Wahrheit. Wir sehen hierbei ab von dem Kultus des Proletariats, dessen schwer abschätzbares Verdienst es jedenfalls ist, der Arbeiterschaft über die schlimmsten Zeiten hinweggeholfen und damit vielleicht eine Katastrophe verhindert zu haben. Wir meinen vielmehr den genialen Blick — und dies kommt wiederum dem Sozialismus als oberstes Verdienst überhaupt zu — bereits in der bösesten Epoche kapitalistischer Genesis wie dem Proletarier, so schließlich dem ganzen Volke eine neue Hoffnung erweckt zu haben, die Siegeshoffnung, daß aus den Notwendigkeiten des Wirtschaftssystems selbst eine neue Zeit geboren wird. In der Tat haben die Menschen es bisher nicht verstanden, den erworbenen Reichtum wirklich ersprießlich zu gestalten. Wer aber Augen hat zu sehen und Ohren hat zu hören, der spürt heute etwas von dem Flügelschlage einer heranbrechenden neuen Zeit. Die ersten Strahlen ihrer Morgendämmerung fallen heute erwärmend auf eine im Werden begriffene ganz anders gerichtete Generation. Müde der Erfolge der materiellen Kultur, die unsere Vorfahren geschaffen haben und die sie mit Stolz und Befriedigung erfüllte, während sie uns heute kalt läßt, suchen wir nach einer neuen Geisteskultur, die uns den Sinn des Lebens von neuem verbürgt. Ob dies freilich gelingen wird, dies wird von den neuen Menschen selbst abhängen, und sie sind trotz aller Gesetzmäßigkeit zuletzt unberechenbar. Aber die Hoffnung besteht, daß wir einer Epoche zueilen, in der der Materialismus durch einen Idealismus abgelöst wird.

Die Menschen werden an Leib und Seele gesunder werden. Hierhin gehört auch das Problem einer Verknüpfung zwischen Agrikultur und Industrie. Engels meint, es würde eine technische

Notwendigkeit werden, die Exkremente der Großstadtmenschen anstatt zur Erzeugung von Krankheiten zur Produktion auf dem Lande zu gebrauchen. Auch dies ist keine völlige Utopie. Unabhängig von dieser sozialistischen Prophezeiung ist eine Bewegung entstanden, die unter dem Schlagwort: Verlegung der Industrie auf das Land das Gleiche bezweckt. Die Anfänge eines solchen Prozesses, dessen natürliche Grenzen durch die moderne Technologie immer weiter hinausgeschoben werden, scheinen bereits vorhanden zu sein.

Eben wegen der psychologischen Gesundung, die den Menschen von der Hast des Gegenwartslebens befreien wird, ist am wenigsten die Aufhebung dessen zu erwarten, was nach der materialistischen Geschichtsauffassung als Reflex der kapitalistischen Produktionsweise schwinden soll: das 20. Jahrhundert wird die Religion, die heute vielfach, wie Marx in den deutsch-französischen Jahrbüchern sagt, Wirtschaftssache geworden ist, von neuem in geläuterten Formen, d. h. in persönlicher Ausprägung zu Ehren bringen.

Noch ein weiteres Moment wird, wenn auch in noch größerer Ferne, mit Wahrscheinlichkeit kommen. Einst war es einer der größten technischen und kulturellen Fortschritte der Menschheit, als man das Geld erfand und den Tausch erprobte, um so den Verkehr und damit die Segnungen des freien Gemeinschaftslebens zu erfahren. Ein ebenbürtiger sittlicher Fortschritt wird es sein, wenn in der Verwirklichung des sozialistischen Ideals das Geld schwindet. Die Menschen werden sich entwöhnen, in der geldlichen Bezahlung einer empfangenen Leistung ein wirkliches Äquivalent zu sehen. Der Prozeß wird nicht von statten gehen in Form des Arbeitsgeldes oder sonstiger »papierner Anweisungen«, sondern rein psychologisch. Was heute bereits für Beamte und Offiziere gilt, am deutlichsten etwa beim Universitätslehrer durchscheint, daß ihr Gehalt nur einen Beitrag zum Lebensunterhalt darstellt, das wird allgemeine Geltung auch bei wirklich ausreichender Bezahlung beanspruchen. Je umfassender die Organisation des Wirtschaftslebens, je verbreiteter der Beamtencharakter wird, um so schneller wird sich die Entwicklung dieser Anschauung vollziehen. Dann werden die Menschen erkennen, daß ihre wechselseitigen Leistungen sich nur in einem bestimmten Verhältnis austauschen, niemals aber nach ihrem Werte selbst bezahlt sind, da sie zum Heil des Ganzen alle gleich notwendig sind[1]. Naht dann vielleicht in fernster

[1] Simmel meint: »Hier zeigt sich nun der tiefe Zusammenhang der Arbeitswerttheorie mit dem Sozialismus; denn dieser erstrebt tatsächlich eine Ver-

Ferne die soziale Harmonie, von der die Menschen träumen, solange sie nachdenken, eine Harmonie, die den Gegensatz und die Differenzierung der Menschen nicht aufhebt, sondern vergeistigt?

In nahem Zusammenhang hiermit steht ein letztes ideales Ziel, das, wie es scheint, mit kausaler Notwendigkeit seiner Verwirklichung entgegeneilt: der Weltfriede. Es war ein törichtes Unterfangen, wenn Engels bereits im Jahre 1878 prophezeien zu können glaubte, die europäischen Staaten würden zufolge der Militärlast »in wenigen Jahren zugrunde gehen«. Falsch ist dazu seine Meinung, der Krieg ginge zugrunde, weil die Entwicklung der allgemeinen Wehrpflicht das Fürstenheer in ein Volksheer umschlagen lasse. Aber trotzdem könnte als ein ausgezeichnetes Beispiel der früher nach ihrem Wahrheitsgehalt gezeichneten Dialektik die aus falschen Prämissen gezogene Konsequenz richtig sein und der Krieg aus seinen eigenen Bedingungen heraus unmöglich werden,

---

fassung der Gesellschaft, in der der Nützlichkeitswert der Objekte im Verhältnis zu der darauf verwendeten Arbeitszeit eine Konstante bildet ... Es gibt prinzipiell gar keine Gebrauchswertunterschiede, denn wenn ein Produkt momentan weniger Gebrauchswert hat als ein anderes ... so kann man einfach die Arbeit an seiner Kategorie, d. h. die Quantität seiner Produktion solange herabsetzen, bis das darauf gerichtete Bedürfnis ebenso stark ist wie das auf den anderen Gegenstand gerichtete, d. h. bis die ‚industrielle Reserve armee' völlig verschwunden ist«. Simmel verkennt, daß es im Zukunftsstaat nur Gebrauchswerte bei gleicher Verteilung geben soll; die heutige Abweichung vom Arbeitswert hat sicherlich nichts mit der »industriellen Reservearmee« zu tun. Ist jene Organisation für absehbare Zeit nicht zu erwarten, so laufen den oben gezeichneten Entwicklungstendenzen psychologischer Art folgende Ausführungen Simmels diametral entgegen: »So verschlingen sich an diesen Punkten alle Fäden der Erwägungen über den Sozialismus; an ihm wird klar, daß die Kulturgefährdung seitens des Arbeitsgeldes keineswegs eine so unmittelbare ist, wie man meistens urteilt; vielmehr, daß sie aus der technischen Schwierigkeit stammt, die Nützlichkeit der Dinge als ihren Wertungsgrund im Verhältnis zur Arbeit als ihrem Wertträger konstant zu erhalten — eine Schwierigkeit, die sich im Verhältnis der Kulturhöhe der Produkte steigert und deren Vermeidung freilich die Produktion zu den primitivsten unentbehrlichsten durchschnittlichsten Objekten herabsenken müßte ... So sehr man am Arbeitsgeld die Tendenz, das Geld den personalen Werten wieder näher zu rücken, anerkennen muß, so erweist jener Erfolg doch gerade, wie eng die Fremdheit gegen diese mit seinem Wesen verbunden ist« (Philos. des Geldes S. 476—79). Simmel hat sich nicht von der Vorstellung befreit, daß das Geld überhaupt ein Äquivalent darstellen müsse. Ob Metall- oder Arbeitsgeld — in beiden Fällen soll und kann die Arbeit nur aus technischen Zweckmäßigkeitserwägungen, nicht aus wirklicher sachlicher Würdigung quantifiziert werden. Die Entwicklung geht auf völlige Trennung des Geldes und der »personalen Werte«, wobei das, was für Simmel die Hauptsache ist, die Abschätzung nach Arbeitsquanten, zur Nebensache herabsinkt.

wie Engels sagt: »Der Militarismus geht unter an seiner eigenen Entwicklung«[1]. Nicht nur die Störung der so bedeutsamen weltwirtschaftlichen Verflechtungen, vor allem die moderne Technologie, die mit der Luftschiffahrt in ein neues Stadium getreten ist — sie sind es, die selbst dem Sieger so viel Schaden zufügen, daß durch den Gewinn kein Ausgleich geschaffen wird. Hat also vielleicht der Krieg, wie wir allenthalben heute von den Friedensfreunden hören, sich sein eigenes Grab gegraben, indem die Menschen künftig aus Klugheitsrücksichten und nicht aus unsicherem Idealismus das mörderische Spiel aufgeben? Die Tendenzen zu einer erheblichen Verminderung der Kriegsgefahr sind sicher vorhanden. Das Endziel aber, der ewige Friede, will geglaubt sein.

C. Die Ideologie der bürgerlichen Epoche.

Schweiften wir zuletzt in nahe und ferne Zukunft, um, wenn auch nicht mit notwendiger Sicherheit, ihren Schleier zu durchdringen, so gilt es nunmehr in die Vergangenheit zurückzuschauen und die der bisher betrachteten Wirtschaftsgeschichte parallel laufenden Bewußtseinsformen zu prüfen. Mit Hilfe der in Kapitel XVIII gewonnenen Kritik gilt es die Ansprüche der materialistischen Geschichtsauffassung zu einem wertvollen Gesamtbilde umzuwenden.

Aus Gründen, die wir früher erläuterten, kennen Marx und Engels für die bürgerliche Epoche nur die Ideologie einer Klasse, der Bourgeoisie. Als ihr rechtlicher Überbau gilt das römische Recht, als politischer der monarchische Einheitsstaat, als religiöser der Protestantismus, als philosophischer die neuzeitliche Entwicklung überhaupt. Wir betrachten zunächst aus Gründen, die ihre sachliche Rechtfertigung finden werden, den Zusammenhang zwischen Kapitalismus und Protestantismus.

Daß ein Konnex zwischen beiden besteht, drängt sich dem Historiker unmittelbar auf. Mit dem Scharfblick des feindlichen Katholiken hat ihn Janssen gesehen in seiner »Geschichte des deutschen Volkes seit dem Ausgang des Mittelalters«[2]; er sieht deshalb im Protestantismus, wozu auch die Marxisten neigen, einen verhüllten Materialismus. Mit Vorsicht und Feinheit hat Lamprecht die Verknüpfung zwischen der geistigen und materiellen Kultur der Neuzeit gezeichnet. Im Gegensatz zu der früher kritisierten Anerkennung des historischen Materialismus erklärt er jedoch ausdrücklich: »Was hier die Zukunft auch bringen mag: die

---

[1] Engels, Antidühring S. 177.

[2] Vgl. über ihn Kautsky, Vorläufer des neuen Sozialismus I, 1, S. 48 f.

Gegenwart hat zu gestehen, daß sie nur die gegeneinander laufenden Fäden der beiden Pole, des geistigen und körperlichen, bis zu gewissen Punkten hin zu verfolgen vermag, ohne das tiefste Geheimnis ihrer Verknüpfung zu erkennen«[1]. Den Zusammenhang der neuzeitlichen Entwicklung mit den wirtschaftlichen Umwälzungen betont auch Bezold in seiner »Geschichte der deutschen Reformation«. Doch sind beide Schriftsteller weit davon entfernt, von einem ideologischen Klasseninteresse in marxistischem Sinne zu sprechen. Sehr zuversichtlich erklärt Sombart: »Daß der Protestantismus, zumal in seinen Spielarten des Calvinismus und Quäkertums, die Entwicklung des Kapitalismus wesentlich gefördert hat, ist eine zu bekannte Tatsache, als daß sie des weiteren begründet zu werden brauchte«[2]. Er beruft sich hierbei auf ein Wort von Gothein, der in seiner »Wirtschaftsgeschichte des Schwarzwaldes« I S. 674 behauptet: »Wer den Spuren kapitalistischer Entwicklung nachgeht, in welchem Lande Europas es auch sei, immer wird sich dieselbe Tatsache aufdrängen: die calvinistische Diaspora ist zugleich die Pflanzschule der Kapitalwirtschaft. Die Spanier drückten sie mit [bitterer Resignation dahin aus: die Ketzerei befördert den Handelsgeist.« In die verknüpfenden Fäden, die anders als die materialistische Geschichtsauffassung annimmt, sehr kompliziert laufen, haben wirkliches Licht zuerst die berühmt gewordenen Aufsätze von Max Weber gebracht: »Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus«[3]. Mit Recht sagt Weber: »Die Frage nach den Triebkräften der Entwicklung des Kapitalismus ist nicht in erster Linie eine Frage nach der Herkunft der kapitalistisch verwertbaren Geldvorräte, sondern nach der Entwicklung des kapitalistischen Geistes«[4]. Ihn leitet Weber aus der Berufspflicht ab, den der asketische Protestantismus ausbildet. Hierbei wird allerdings übersehen, daß die Anfänge des »kapitalistischen Geistes« — wenn auch zum sehr geringen Teile — schon vor der Reformation liegen. Hier wirkte, wie wir schon im vorigen Paragraphen betonten, die Berührung mit der reichen Kultur des Orientes, wie überhaupt das Verlangen, etwas Neues zu bewerkstelligen, das der bisherigen Überlieferung widersprach. Aber die eigentliche Vermittlung des kapitalistischen Erwerbssinns geht, wie Weber ausgezeichnet bewiesen hat, durch die Reformation. Er hat eine empfindliche Lücke ausgefüllt, die Marx und Engels gelassen haben und

---

[1] Lamprecht, Deutsche Geschichte V, 1, S. 6.

[2] Sombart, Der moderne Kapitalismus I, S. 380 f.

[3] Brauns Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik XX, 1 f.; XXI, 1 f. Dazu die Kritik von Fischer und Webers Verteidigung XXV, S. 232 ff., 243 ff.

[4] Weber, a. a. O. XX, S. 29.

dabei das Kausalverhältnis zwischen Wirtschaft und Religion umgekehrt. Zwar ist es nicht richtig, wenn Weber spricht von der ‚Vorstellung des naiven Geschichtsmaterialismus', daß derartige Ideen als ‚Widerspiegelung' oder ‚Überbau' ökonomischer Situationen ins Leben treten . . . Die Jugend solcher Ideen ist überhaupt dornenvoller als die Theoretiker des Überbaues annehmen und ihre Entwicklung vollzieht sich nicht wie die einer Blume« [1]. Auch nach Marx ist das »Streben nach Tauschwert«, die Kapitalakkumulation als Selbstzweck, in dem gleichen Sinne Voraussetzung des Kapitalismus, wie Weber den »kapitalistischen Geist« auffaßt. Aber freilich haben Marx und Engels niemals auch nur angedeutet, wie sich die seelische Änderung vom Gebrauchswertmotiv des Mittelalters zu dem Tauschwertmotiv der Neuzeit vollzog.

Weber zeigt nun diese historische Genesis so auf. »Soll also eine innere Verwandtschaft altprotestantischen Geistes und moderner kapitalistischer Kultur gefunden werden, so müssen wir wohl oder übel versuchen, sie nicht in dessen (angeblicher) mehr oder minder materialistischer oder doch anti-asketischer Weltfreude, sondern vielmehr in seinen rein religiösen Zügen zu suchen«. »In der Tat: jener eigentümliche, uns heute so geläufige und in Wahrheit doch so wenig selbstverständliche Gedanke der Berufspflicht, einer Verpflichtung, die der Einzelne empfinden soll und empfindet gegenüber dem Inhalt seiner beruflichen Tätigkeit, gleichviel worin sie besteht, gleichviel insbesondere, ob sie dem unbefangenen Empfinden als reine Verwertung seiner Arbeitskraft oder gar nur seines Sachgüterbesitzes (als Kapital) erscheinen muß, — dieser Gedanke ist es, welcher der Sozialethik der kapitalistischen Kultur charakteristisch, ja in gewissem Sinne für sie von konstitutiver Bedeutung ist«. »Das Seelenheil und dies allein ist der Angelpunkt ihres (der Reformatoren) Lebens und Wirkens. Ihre ethischen Ziele und die praktischen Wirkungen ihrer Lehre sind alle hier verankert und Konsequenzen rein religiöser Motive. Und wir werden deshalb darauf gefaßt sein müssen, daß die Kulturwirkungen der Reformation zum guten Teil — vielleicht sogar für unsere speziellen Gesichtspunkte überwiegend — unvorhergesehene und geradezu ungewollte Konsequenzen der Arbeit der Reformatoren waren, oft weit abliegend oder geradezu im Gegensatz stehend zu Allem, was ihnen selbst vorschwebte« [2].

Mit historischem Scharfsinn sieht Engels den Unterschied, der in der Wirkung der kapitalistischen Entwicklung zwischen Luther und Calvin besteht. »Wo aber Luther fehlschlug, da siegte Calvin«. Aber

[1] Weber, a. a. O. XX, S. 18 f.
[2] Weber, a. a. O. XX, S. 11, 17, 53.

er weiß keinen andern Grund anzugeben als den von Calvin mit »echt französischer Schärfe« gesehenen »bürgerlichen Charakter« — wobei nebenher bemerkt doch der Einfluß »sogenannter großer Männer« anerkannt ist, da doch nur auf ihre Differenzen die Verschiedenheit des Verlaufs zurückgeführt wird. Eine völlige Willkür liegt in der grotesken Behauptung, das Dogma der Gnadenwahl sei nur ein religiöses Spiegelbild der das Glück blind verteilenden Konkurrenz; wie sollte selbst von den Voraussetzungen der materialistischen Geschichtsauffassung ein solcher »Überbau« im eben beginnenden Kapitalismus erklärt werden können! Aber das Phänomen, daß der Calvinimus in noch größerem Maße als das Luthertum die wirtschaftliche Entwicklung begünstigt hat, besteht. Weber analysiert diese Tatsache auf folgende Weise. »So blieb also« sagt er, »bei Luther der Berufsbegriff traditionalistisch gebunden. Der Beruf ist das, was der Mensch als göttliche Fügung hinzunehmen, worin er sich zu schicken hat, — diese Färbung übertönt den auch vorhandenen anderen Gedanken, daß die Berufsarbeit eine oder vielmehr die von Gott gestellte Aufgabe sei«. »Dem Luthertum fehlte eben, und zwar infolge seiner Gnadenlehre, der psychologische Antrieb zum Systematischen in der Lebensführung, der ihre methodische Rationalisierung erzwang«[1]. Dieser Prozeß ist es aber gerade, den Calvin durch das Dogma der Prädestinationslehre erreichte. Weber faßt sein Urteil so zusammen. »Entscheidend aber für unsere Betrachtung war immer wieder . . . die bei allen Denominationen wiederkehrende Auffassung des religiösen ‚Gnadenstandes' eben als eines Standes (status), welcher den Menschen von der Verworfenheit des Kreatürlichen, von der ‚Welt' abscheidet, dessen Besitz aber — wie immer er nach der Dogmatik der betreffenden Denomination erlangt wird — nur durch die Bewährung in einem spezifisch

[1] Weber, a. a. O. XX, S. 48 f.; XXI, S. 39. Luther blieb also im Traditionalismus stecken. Hierunter versteht Weber: »Der Mensch will von Natur nicht Geld und mehr Geld verdienen, sondern einfach leben, so leben, wie er zu leben gewohnt ist und soviel erwerben, wie dazu erforderlich ist«. Diese Scheidung deckt sich, wie Weber sagt, mit Sombarts »Bedarfsdeckungs- und Erwerbswirtschaft« — in der wir früher Marx' Einteilung der Epochen wiederfanden (vgl. S. 433) — »wenn man den Begriff Bedarf mit traditionellem Bedarf gleichsetzt«. Trotzdem läßt Weber den Erwerbstrieb allgemein gültig sein: »An diesem Punkte liegt der Unterschied kapitalistischen und prä-kapitalistischen Geistes nicht: die Habgier des chinesischen Mandarinen, des altrömischen Aristokraten, des rückständigsten modernen Agrariers hält jeden Vergleich aus« (a. a. O. XX, S. 21, 25, 19). Da aber doch der Erwerbstrieb in den Epochen des »Traditionalismus« an den gegebenen Schranken festhält, bleibt er Mittel zum politischen Zweck und dort, wo andere Mittel möglich sind, wird deshalb auch seine Intensität zumeist geringer sein.

gearteten von dem Lebensstil des ‚natürlichen Menschen' unzweideutig verschiedenen Wandel garantiert werden kann. Daraus folgte für den einzelnen der Antrieb zur methodischen Kontrolle seines Gnadenstandes in der Lebensführung und damit zu deren asketischen Durchdringung. Dieser asketische Lebensstil aber bedeutete eben eine an Gottes Willen orientierte rationale Gestaltung des ganzen Daseins. Und diese Askese ist nicht mehr ein opus supererogationis, sondern eine Leistung, die jedem zugemutet wird, der seiner Seligkeit gewiß sein will. Diese Rationalisierung der Lebensführung innerhalb der Welt im Hinblick auf das Jenseits ist die Berufsidee des asketischen Protestantismus«. »Die innerweltliche protestantische Askese . . . wirkt also mit voller Wucht gegen den unbefangenen Genuß des Besitzes, sie schnürt die Konsumtion, speziell die Luxuskonsumtion ein. Dagegen entlastet sie im Effekt den Gütererwerb von den Hemmungen der traditionalistischen Ethik, sie sprengt die Fesseln des Erwerbsstrebens, indem sie es nicht nur legalisiert, sondern (in dem dargelegten Sinn) direkt als gottgewollt ansieht«. Die Entwicklung führt schließlich dazu, daß man den religiös-sittlichen Ursprung der Berufspflicht vergißt. »Ihre volle ökonomische Wirkung entfalten jene mächtigen religiösen Bewegungen, deren Bedeutung für die wirtschaftliche Entwicklung ja in erster Linie in ihren asketischen Erziehungswirkungen lag, regelmäßig erst, nachdem die Akme des rein religiösen Enthusiasmus bereits überstiegen war, der Krampf des Suchens nach dem Gottesreich sich allmählich in nüchterne Berufstugend aufzulösen begann, die religiöse Wurzel langsam abstarb und utilitarischer Diesseitigkeit Platz machte«[1].

So ist die Geschichte des modernen Kapitalismus ein besonders ausgezeichneter Beweis dafür, wie wirtschaftliche Tendenzen von nicht wirtschaftlichen Ideen hervorgerufen werden. Freilich gibt nun Weber die Ursache des Protestantismus selbst nicht an. Sie liegt im Sinne unserer früheren Kritik darin, daß auf allen Gebieten der materiellen und geistigen Kultur das Verlangen nach Verinnerlichung und Selbständigkeit der Persönlichkeit als Reaktion gegen die Verfassung des Mittelalters zum Durchbruch kam. Das religiöse Moment ist hier das gewaltigste und vornehmste der gleichen Erschütterung, die auch auf dem Gebiete des Wirtschaftslebens die Freiheit der Konkurrenz herbeirief. Die Formeln der Marxisten versagen hier völlig[2].

[1] Weber, a. a. O. XXI, S. 73, 99, 104.

[2] Der »kapitalistische Geist« hat demnach mit Wahrscheinlichkeit — besonders in den Bezirken des Luthertums — neben der indirekten religiösen zugleich eine zweite der religiösen Emanzipation parallel laufende Quelle: den Freiheitsbegriff überhaupt. Kautsky weiß freilich eine einfache Erklärung. Er

Eben aber aus dem Verflechtungszusammenhang der gleichen Grundstimmung gestatten ihre Behauptungen vertiefende Umdeutungen, sodaß wir nun im einzelnen die Glieder des Überbaus verfolgen können. Die bisherige Abweichung von der Rangordnung war nötig, um die Entstehung des »kapitalistischen Geistes« zu erklären; jetzt gilt es die früher befolgte Systematik beizubehalten.

Was zunächst das Recht anlangt, so führt hier Engels die Rezeption des römischen Rechts an, das der Warenproduktion angemessen sei. Hierin hat er gewiß richtig gesehen, nur daß, wie wir früher bemerkten, das Recht von dem zu regelnden Stoffe notwendig abhängig sein muß, will es seinen Zweck der Regelung erfüllen. Der »Überbau« ist hier eine Trivialität, die nur unter der Voraussetzung steht, daß die Menschen das richtige Recht zu schaffen verstehen. Vom materialistischen Standpunkte kann es aber gerade nicht erklärt werden, daß die Einführung des römischen Weltrechts bereits in die ersten Anfänge des Kapitalismus fällt. Das Kausalverhältnis ist vielmehr so, daß zwar die neuen ökonomischen Verhältnisse nach anderem Recht drängten, aber nun infolge des durch die Renaissance und den Humanismus gekommenen Aufschwungs der Antike eine Erfüllung erhielten, die für die damaligen Zustände noch garnicht angemessen war, der die wirtschaftliche Struktur, anstatt zu verursachen, zu folgen hatte. Ein Beweis hierfür ist die große Empörung, die das Volk gegen die römischen »Doktores« einnahm, und das sehr langsame Verblassen des anders gearteten germanischen Genossenschaftsrechts. Gerade die Rezeption des römischen Rechts beweist, daß Wirtschaft und Recht in ihrem wechselseitigen Verhältnis sich ebenbürtig gegenüberstehen können, während allerdings in den meisten übrigen Fällen die Lehre des historischen Materialismus eher zutrifft. Die gleiche Kritik trifft das Beispiel, das Marx der französischen Geschichte entlehnt: Das Elend der Bauern wird auf Ludwigs XIV. Verwandlung der Naturalsteuer in Geldsteuer zurückgeführt. Schon Barth

behauptet, daß die Reformation »im wesentlichen ein Kampf zwischen Ausbeutern und Ausgebeuteten war«. »Wenn Italien, Frankreich, Spanien katholisch blieben, so ist dies nicht, wie man in der Regel tut, ihrer geistigen Rückständigkeit zuzuschreiben, sondern vielmehr ihrer höheren ökonomischen Entwicklung. Sie waren die Herren des Papstes, sie beuteten durch ihn die germanische Christenheit aus« (Thomas More und seine Utopie S. 63, 72). Wie will Kautsky dies rechtfertigen, wenn er selbst die Alleinherrschaft des ökonomischen Egoismus leugnet! Damit soll natürlich nicht abgestritten werden, daß nicht überhaupt irgendwelche materielle Motive bei der Reformation beteiligt gewesen sein können. Jeder Monismus vergewaltigt die Geschichte. Weber bezeichnet übrigens selbst an anderer Stelle (Die Objektivität sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis, Brauns Archiv XIX, S. 45) seine Ableitung als einseitig.

hat bemerkt, daß diese Tatsache »umgekehrt den starken Einfluß der Politik auf die Ökonomie beweist«[1]. Überhaupt ist das Schema des historischen Materialismus viel zu einfach, um durchgängige Richtigkeit auf dem Boden der Rechtsgeschichte zu haben. »Die Rationalisierung des Privatrechts«, sagt Weber, »ist, wenn man sie als begriffliche Vereinfachung und Gliederung des Rechtsstoffes auffaßt, in ihrer bisher höchsten Form im römischen Recht des späteren Altertums erreicht, sie ist am rückständigsten in einigen der ökonomisch am meisten rationalisierten Länder speziell in England, wo die Renaissance des römischen Rechts seinerzeit an der Macht der großen Juristenzünfte scheiterte, während seine Herrschaft in den katholischen Gebieten Südeuropas stets fortbestanden hat«[2]. Mit Recht nennt Engels den Code Napoléon das »klassische Gesetzbuch der Bourgeoisie«. Hierbei ist einmal die Angemessenheit an die wirtschaftlichen Verhältnisse gemeint, worin wir allerdings kein Geheimnis sehen, zweitens zeigt sich allerdings ein eminenter Klassencharakter in dem Gesetz, wobei besonders an den Schutz des unehelichen Vaters gedacht ist. Wie aber will der ökonomische Materialist erklären, daß die heutige Gesetzgebung Deutschlands auf der höchsten Entwicklung des Kapitalismus sozialpolitische Ansichten formuliert, die — besonders in der den relativen Eigentumsbegriff sehr stark unterstreichenden Lehre vom Notstand — vor wenigen Dezennien noch als unmöglich angesehen worden wären? Einer der größten Fortschritte der Jurisprudenz, die Lossagung vom römischen Verschuldungsprinzip, die Trennung von Strafe und Ersatz hat sich entgegen der von den Marxisten behaupteten Zunahme des Klassenkampfes vollzogen und ist nur aus selbständiger sittlicher Selbstbesinnung zu deuten. Natürlich hat eine solche Rückkehr zu den ursprünglichen Prinzipien des germanischen Rechts einen genetischen Zusammenhang mit der modernen Gestaltung der Gesellschaft, mit der Arbeiterbewegung, aber einfach aus dem Grunde, weil eine Reform nur einen Sinn hat, wo etwas zu reformieren ist. Die Tatsache selbst in ihrer teleologischen Bedeutung wird dadurch nicht erklärt; man vergleiche Deutschland mit andern ebenso kapitalistisch entwickelten Ländern, die die sozialpolitische Gesetzgebung nicht haben!

Wir wenden uns dem politischen Überbau zu. Da muß zunächst anerkannt werden, welch' überaus wertvolle Einsicht in die Entwicklungsgeschichte der Neuzeit die zuerst vom Sozialismus durchgeführte Klassenkampftheorie gebracht hat. Die ökonomischen und politischen Regungen vollzogen sich so, daß eine bürgerliche Klasse allmählich aufstieg und in demselben Maße, als sie ihren Gegner, die Feudalklasse, zurückdrängte,

[1] Barth, a. a. O. S. 324.

[2] Weber a. a. O. XX, S. 34.

sich einer proletarischen Klasse gegenüber sah. Nur deswegen wird gewöhnlich das Verdienst des Sozialismus — erst durch den Marxismus sind solche Ansichten in weite Kreise gedrungen — unterschätzt, weil der Gedanke selbst bereits in das Gemeinbewußtsein übergegangen ist. Auf einem anderen Blatt steht freilich, ob dieser Kampf nun wirklich — ganz abgesehen von seiner angeblichen Ausschließlichkeit — im Sinne des historischen Materialismus verläuft. Diese Frage, die wir nunmehr prüfen, ist zu verneinen.

Schon im darstellenden Teil wurde erwähnt, daß es der Marxschen Theorie widerspricht, wenn die Kreise des Kapitalismus zu der am ehesten angemessenen Anfangszeit durch den Bauernkrieg gestört werden. Er ist ein Hohn auf Engels' Behauptung, daß zu Beginn einer Produktionsweise auch diejenige Klasse ihr zujubelt, die dabei den kürzeren zieht. Und gleichfalls dürfte der ökonomische Vernunftphilosoph nicht zulassen, daß kommunistische Bewegungen zu einer Zeit entstehen, wo, um in der Sprache der Marxisten zu reden, infolge der »Unentwickeltheit der Produktivkräfte« jede Verwirklichungsaussicht utopisch ist. Was hier vom Bauernkrieg gesagt ist, gilt ebenso von den kommunistischen Sektierern des Mittelalters als denen des evangelischen Radikalismus, der Episode der Wiedertäufer[1]. Umgekehrt beweisen diese Erscheinungen die Macht der Idee. Denn sie nehmen ihren Ausgangspunkt von einem begrenzten materiellen Interesse, um erst durch ein Hineinspielen religiöser Schwärmerei einen gefährlichen Fanatismus zu erzeugen, der schließlich in seinen Untergang auch das berechtigte ursprüngliche Interesse mit hineinzieht. Die irgendwie entspringende Unzufriedenheit über die eigene Lage führt zu Extremen, die der Vernunft spotten, mit der die Menschen sich angeblich nur lösbare Aufgaben stellen. Hätten die Bauern kluges Maßhalten verstanden, wären sie wirklich nur ökonomischen Interessen nachgegangen anstatt einer phantastischen Idee, so hätte die Bewegung wahrscheinlich einen sehr viel anderen Verlauf nehmen können.

Auch die bürgerlich-reformatorische Entwicklung paßt nicht in das materialistische Schema. Zwar steckt darin eine große Wahrheit, daß der moderne kapitalistische Verkehr auf Einheitsstaaten hindrängt. So

[1] Vgl. über diese Bewegungen die angeführten Geschichtswerke von Lamprecht, Bezold und Kautskys Vorläufer des neueren Sozialismus I, 1. Luthers Absage an den Bauernkrieg erklärt Lamprecht so: »Niemand, der von geldwirtschaftlich-individualistischen Geistesströmungen getragen, die mittelalterliche Welt im religiösen Individualismus Luthers überwunden hatte, konnte anders denken: denn die bäuerliche Bewegung war in gewissem Sinne reaktionär, sie wandte sich zum guten Teile gegen die Konsequenzen des geldwirtschaftlich-städtischen Fortschritts« (Deutsche Geschichte V, 1, S. 347).

bezeichnet auch Lamprecht als »innerste Nötigung zur Entwicklung einer großen absoluten Monarchie« »rasch steigende Geldwirtschaft, Einheit des Geisteslebens und des materiellen Verkehrs großer nationaler Gebiete« [1]. Aber warum entstand nicht in Deutschland, wie Calvin im Kleinen republikanisierte und demokratisierte, eine große Republik oder doch wenigstens ein nationales Kaisertum als Überbau über dem neuen Tauschwert? Warum brachte die Reformation entgegen den Interessen der Bourgeoisie den Partikularismus? Engels widerspricht selbst. Er beginnt: »Die Unvertilgbarkeit der protestantischen Ketzerei entsprach der Unbesiegbarkeit des aufkommenden Bürgertums« und wenige Zeilen später stellt er fest, daß die Landesherren »den ganzen Gewinn einstrichen«. Die Ausflucht, mit der sich Engels zu helfen sucht, das Bürgertum sei noch nicht stark genug gewesen, hilft nichts. Denn jedenfalls war es doch dem Fürstentum ökonomisch überlegen und hätte daher auch der materialistischen Geschichtsauffassung zufolge den Sieg an seine Fersen heften müssen. Die wirkliche Ursache der Ausbildung des fürstlichen Absolutismus liegt darin, daß das Bürgertum trotz aller geschaffenen »Produktivkräfte« moralisch degenerierte [2].

Überhaupt stoßen wir hier auf einen Punkt, bei dem die ökonomische Geschichtsauffassung in ein merkwürdiges Licht rückt. Teils aus Haß gegen die Bourgeoisie, teils aus Gründen historischer Tatsächlichkeit stellen ihre Anhänger den ganzen Verlauf ihrer politischen Entwicklung so dar, als ob der absolute Herrscher, »die politische Wolkenregion«, zugleich gegen sie regieren, sie beherrschen und doch zugleich ihr Ideologe sein soll. Mehring erklärt: »Sobald in diesem Kampfe der Verfall der Städte den Sieg der Fürsten entschied, mußte der deutsche Protestantismus aus dem ideologischen Bekenntnis des revolutionären Bürgertums in das ideologische Bekenntnis eines verächtlichen und verhängnisvollen Duodezdespotismus umschlagen. Durch die schnelle Verarmung des Volkes wurde Deutschland das sprichwörtliche Land der Knechtseligkeit«. Nichts hätte von hier aus näher gelegen, gerade den segensreichen Einfluß dessen zu preisen, der aus dem kleinbürgerlichen Elend der deutschen Zustände herausgeführt und den preußischen Großstaat geschaffen hat. Aber trotz der Herabsetzung der Bourgeoisie darf nun nicht etwa Friedrich der Große genial genannt werden; seine Taten sind abhängig von der Ökonomie. »Der preußische Staat war nur als preußisches Heer möglich; so bedangen es seine ökonomischen Grund-

---

[1] Lamprecht, a. a. O. VI, S. 383.
[2] Vgl. hierzu Lamprecht, a. a. O. V, 1, S. 93, VI, S. 381 ff.

lagen. Das Heer war der Staat . . . Die ökonomischen Grundlagen des Heeres bildeten die preußische Verfassung, über deren Schranken kein preußischer König, so absolut er regieren und so genial er sich gebärden mochte, auch nur den kleinsten revolutionären Sprung wagen durfte« [1]. Mehring ist hier den Weg gegangen, den wir früher an Engels tadelten, indem er die Faktoren, deren Wirksamkeit er zugestehen muß, als ökonomische bezeichnet. Als ob die preußische Verfassung etwas Ökonomisches sei, als ob überhaupt ein starkes Heer durch ökonomische Kausalität positiv hervorgerufen werden könne! Lag es nicht allein an der großen Persönlichkeit, daß Preußen einen Aufschwung nahm, anstatt in den Kriegswirren unterzugehen?

Der gleichen Schwierigkeit begegnen wir bei der ökonomischen Erklärung der neuesten politischen Entwicklung Deutschlands. Die nationale Einigung soll eine wirtschaftliche Notwendigkeit gewesen sein. In der Tat ist hier ein richtiges Moment angegeben; aber es bleibt unklar, weshalb, wenn nur diese Kausalität in Frage kommt, das Resultat nicht schon vorher erzeugt wurde. Die niedrige ökonomische Entwicklung Deutschlands, die man hier heranziehen könnte, kann doch selbst nicht wieder wirtschaftliche Gründe haben. Weshalb aber gelang das Unternehmen? Es ist klar, daß Engels mit seiner Behauptung, wie wir früher allgemein rügten, kausale und teleologische Notwendigkeit verwechselt. Es war im Sinne eines Fortschritts der sozialen Verhältnisse wünschenswert, wenn man ein Reich schuf. Daß dies aber gelang, folgte keineswegs deshalb, weil es teleologisch gelingen mußte. Die Ursachen liegen allgemein in dem nationalen Enthusiasmus, aus dem die materielle Initiative nur ein Ausschnitt ist. Auch hier ist das »Bürgertum« weit davon entfernt gewesen, wie es nach dem historischen Materialismus hätte sein müssen, sein wahres Interesse zu sehen. Vielmehr ist der Erfolg der im Widerspruch zu ihm von Bismarck durchgeführten Reorganisation des Heeres geschuldet, die sich im Kriege gegen Österreich bewährt hatte. Aber wie in der eben gezeigten Weise Mehring verfährt, so ist auch Engels weit davon entfernt, nun Bismarcks Größe anzuerkennen. In dem Haß gegen die großen Männer spiegelt sich die demokratische Abneigung gegen das, was den Durchschnitt der Menge überragt und sich daher über ihn hinwegsetzt. Die sozialistischen Gleichheitsinstinkte sind über die bessere Einsicht Herr geworden.

Daß sich die Klassenkämpfe der Gegenwart auch ohne den ökonomischen Monismus erklären lassen, haben wir früher gezeigt (Kap. XVIII

[1] Mehring, Die Lessinglegende, 2. Aufl. 1908, S. 76, 105.

§ 5). Da das Monopol der Existenzbedingungen notwendig Abhängigkeitsbeziehungen zur Folge hat, auf denen sich die Klassen aufbauen, so mußte sich heute der Schwerpunkt dahin verschieben, daß an Stelle des mittelalterlichen Grundeigentums bewegliches Kapital und Grundeigentum — das erstere einigermaßen überwiegend — treten mußten.

Wir betrachten in kurzem die übrige »Ideologie«. Es ist richtig, daß die Ökonomen des liberalen Aufschwungs in einem allzu großen Optimismus befangen waren. Aber gerade weil sie sich in ihren Ideen irrten, waren diese kein Spiegelbild der Tatsachen, sondern das Ergebnis einer ursprünglichen Geistesstruktur. Es ist das Bedürfnis selbst, das ihnen die Welt auslegte und an den abstrakten Menschen glauben ließ, durch dessen Freiheit die allgemeine Gleichheit verwirklicht werden sollte. Diese Neigung zur Idealisierung geht aus einer allgemeinen Grundstimmung der Seele hervor, die, sobald sie die ersten Schwingungen einer neuen Zeit empfindet, ins Übermaß umschlägt, und ist als dogmatischer Anspruch nicht weniger im Marxismus selbst enthalten. Die jedesmalige hinter der psychischen Disposition zurückgebliebene materielle Entwicklung löst diese Funktion nur aus, ohne sie selbst zu verursachen. Dabei soll nicht bestritten werden, daß gerade hier die Marxisten sich große Verdienste erworben haben. Nur liegt der Grund nicht, wie sie meinen, an einem konstanten materiellen Interesse, sondern mit dem gleichen Rechte an einem ursprünglichen Idealismus. Auf den Optimismus als die allgemeinste Färbung der Seele werden wir im nächsten Kapitel bei der Gegenüberstellung von Liberalismus und Sozialismus noch einmal zurückkommen.

Über Philosophie und Religion ist bereits im darstellenden Teile das Nötige gesagt. Es widerspricht der sonstigen Hypothese über den Ursprung des Christentums, speziell der Reformation, wenn Engels erklärt, es habe bereits in der französischen Revolution seine Rolle ausgespielt. Der Materialismus als die Philosophie des Bürgertums kann nicht einmal für seine Anfänge durchgeführt werden; wir sahen die verzwickte Analyse, die die Entwicklung in England dem ökonomischen Materialisten verursachte. Etwas ist es anders, wenn Engels erklärt, die Philosophen seien durch den Fortschritt der Naturwissenschaften getrieben worden. Dies ist — bis zur erkenntnistheoretischen Wendung — zum guten Teil richtig (vergl. Kap. IV S. 55), nur daß freilich die Naturwissenschaften selbst nicht unmittelbaren materiellen Interessen entsprangen. Sie spielten, wenn überhaupt, so doch jedenfalls eine sehr geringe Rolle: »Die moderne Naturwissenschaft«, sagt Windelband, »ist

die Tochter des Humanismus«[1]. Vor allem widerspricht die Behauptung der von Engels formulierten Abhängigkeitsformel der Theorie vom Überbau. Gerade hier zeigt sich der gerügte Dualismus, der die Naturwissenschaften vom Überbau ausgeschlossen und ihnen daher doch auch wohl einen systematischen Wahrheitsgehalt zugestanden hat. Entgegen der aus Engels abfließenden Anerkennung bezeichnet Marx — die Differenz fällt springend in die Augen — Descartes als den »Philosophen der Manufakturperiode« und nennt Lockes Erkenntnistheorie eine »Untersuchung über den bürgerlichen Verstand«. Nun ist die Cartesische Definition der Tiere als bloßer Maschinen eine bloße Konsequenz aus dem Dualismus zwischen Körper und Geist und der dem Menschen im Anschluß an die Theologie des Mittelalters zugewiesenen Ausnahmestellung; im übrigen mag es aber dahingestellt bleiben, ob nicht zugleich Descartes durch die Vorurteile einer Zeit mitbeeinflußt ist, die das Tier als Maschine ausnutzt. Vor allem ist die Bestimmung selbst nur ein Anhängsel seiner Lehre, während die neue Metaphysik durch die Ökonomie zu erklären ja nicht einmal versucht wird. Was Marx über Locke sagt, kann nicht mehr als ein Witz sein, ist doch dieser »bürgerliche« Verstand von allen Nachfolgern, die der bürgerlichen Klasse entstammten, scharf kritisiert worden. Auch ergibt es keinen Sinn, wenn Marx tadelt, Descartes und Baco hätten die veränderte Gestalt der Produktion als Resultat der veränderten Denkmethode angesehen. Hier droht Marx der metaphysischen Interpretation zu verfallen, als ob die neue Produktionsweise ohne den menschlichen Verstand zustande gekommen sei. Erst muß er sich nach anderen Formulierungen doch geändert haben, das Streben nach Tauschwert als Voraussetzung erwacht sein. Die Behauptung von Marx muß so gewendet werden: auf dem Gebiete der materiellen und geistigen Produktion brachte der nach Neuem suchende, nach geänderten Wirklichkeiten begehrliche Geist zugleich eine andere Methode, um darauf jene umzuändern. Im übrigen gilt für die Aufklärungsphilosophie dasselbe, was wir eben über die liberale Ökonomie sagten; beide setzt Engels mit Recht in Parallele. Die Aufklärungsphilosophie ist ein Produkt des Verlangens, das eine aufsteigende Zeit überhaupt charakterisiert. Man will den »Ausgang aus der selbstverschuldeten Unmündigkeit«. Wie wenig dies von der Entwicklung der Produktivkräfte abhängt, beweist der gleiche Verlauf der Bewegung in Deutschland, das doch ökonomisch sehr rückständig war. Daß die Aufklärung schließlich bürgerlich und zuletzt spießbürgerlich auslief, liegt an den allgemeinen Bedingungen

[1] Windelband, Geschichte der Philosophie, 4. Aufl., S. 294.

der Kultur, wobei die ökonomische Kausalreihe neben andern ebenbürtigen beteiligt ist.

Wie wenig wissen doch die historischen Materialisten mit der Verinnerlichung und Vertiefung der Geisteskultur anzufangen, die durch Kant und die auf ihn folgende dogmatische Philosophie angezeigt ist! Das eigentlich Wesentliche der Kantischen Philosophie, die Absage an den rationalen Dogmatismus fällt hierbei überhaupt aus; man hält sich an die Kritik der praktischen Vernunft, die infolge der unentwickelten materiellen Kultur den »reinen Willen« ohne materiale Bestimmungsgründe vertreten soll. Freilich besteht eine Parallele zur französischen Revolution. Kant war auf politischem und sozialem Gebiete durchaus Demokrat, und seine Moraltheorie, jeden Menschen als Selbstzweck anzusehen, ist dem Emanzipationskampf des französischen Bürgertums wahlverwandt. Aber deshalb kann doch nicht bewiesen werden, daß sie nur als »Ideologie der Bourgeoisie« möglich ist; es wäre ebenso gut denkbar, daß der kategorische Imperativ eine zeitlose Gültigkeit besitzt und von dem Bürgertum nach dem vollendeten Siege nur vergessen wurde. Gerade für Kants Moralphilosophie liegt diese Annahme ja nahe, weil er sich ja auf die bloß formale Bestimmung des Willens beschränkte, was der historische Materialismus nicht nur nicht positiv erklären kann, sondern was überhaupt seinen Relativismus Lügen straft. Ob wirklich Kants Ethik eine über seine Zeit hinausreichende Bedeutung besitzt, geht uns hier nichts an; vom logischen Standpunkte ist dies durchaus möglich, da das Individuum nur in einem Sinne historischer Tatsächlichkeit Produkt seines »Milieu« ist[1]. Was den behaupteten Wechsel der moralischen Praxis anlangt, so ist er allerdings noch deutlicher als der natürlich auch vielfach vorhandene Wechsel der Moraltheorie. Die Anschauungen von Gut und Böse richteten sich in den Anfängen des Menschengeschlechts zumeist nach ökonomischen Notwendigkeiten; hierin liegt ein Beleg des historischen Materialismus, wenn z. B. die Tötung von Kindern und Greisen in Volksstämmen erlaubt ist, die sonst durch Mangel an Lebensmitteln zugrunde gingen. Aber mit der abnehmenden Bedeutung des Ökonomischen werden die sittlichen Ideen des praktischen Verhaltens immer mehr durch das beeinflußt, was aus den Zeitverhältnissen überhaupt entgegengetragen wird und zuletzt sich als das Bedürfnis der Kultur enthüllt[2].

---

[1] Besonders lehrreich ist nach dieser Richtung ein Vergleich mit dem alten Griechenland, wo die Kultur auf der Sklaverei beruhte und sie trotzdem von dem Sophisten Alkidamos und anderen für ungerecht erklärt wurde.

[2] Näheres über Kant und seine Ethik im nächsten Kapitel.

Wir werfen zuletzt einen Blick auf Literatur und Kunst. In bezug auf das Verhältnis der Ökonomie zur Kunst fanden wir schon früher eine große Dürftigkeit vor. Auch die Marxisten haben hier — abgesehen von der gleich im Zusammenhang zu besprechenden modernen Entwicklung — auffallend wenig geleistet. Es findet sich gelegentlich die Ansicht ausgesprochen, daß mit Hegels Bemerkungen über die Geschichte der holländischen Malerei »beinahe jeder der neuen materialistischen Dialektiker« übereinstimmen[1] kann, ein Beweis jedenfalls, daß diese Deutung ebenso gut mit dem Idealismus vereinbar ist. Über die schöne Literatur finden sich dagegen mehr Belege. Ein Zusammenhang besteht allerdings. Entweder stellt der Dichter den Konflikt einer alten mit einer neuen Zeit dar oder er entnimmt seinen Stoff der unmittelbaren Gegenwart oder er behandelt überhaupt zeitlose Probleme. Nur in den beiden ersten Fällen ist eine Verknüpfung mit den Zeitbeziehungen vorhanden, im dritten Fall gar nicht. Und dort liegt sie nicht an einem ideologischen Überbau einer materiellen Entwicklung, sondern an der geistig-ökonomischen Struktur, der Atmosphäre schlechthin. Wenn man nun der Aufwärtsbewegung einer neuen Epoche unrichtigerweise den Charakter des ausschließlichen Klassenkampfes unterschiebt, so erhält man leicht den Schein einer ökonomischen Erklärung, die sich jedoch bei näherem Zusehen auf den allgemeinen Zeitzusammenhang reduziert. Hiernach ist die Geltung der Behauptungen zu ermessen, wenn Kautsky Shakespeares »Lustige Weiber von Windsor« den »übermütigen Jubelruf der siegreich vordringenden Bourgeoisie«[2] nennt, oder wenn Marx in gleichem Sinne von Don Quixote sagt, er habe »den Irrtum gebüßt, daß er die fahrende Ritterschaft mit allen ökonomischen Formen der Gesellschaft gleich verträglich wähnte«[3]. Zur zweiten Gruppe der Abhängigkeitsbeziehungen gehört die bürgerliche Tragödie, die nach Mehring »die ideologische Wiederspiegelung des erwachten bürgerlichen Klassenbewußtseins«[4] darstellt, oder aber etwa Gustav Freytags Roman »Soll und Haben«, von dem Mehring sagt: Er »verklärte literarisch die deutsche Bourgeoisie der fünfziger Jahre«[5].

Am ausführlichsten ist in der marxistischen Literatur Lessing in dem zitierten Buche von Mehring behandelt worden. Es ist dabei merk-

---

[1] Plechanoff, Neue Zeit VIII, S. 376.
[2] Kautsky, Thomas More S. 37.
[3] Marx, Kapital I, S. 40.
[4] Mehring, Die Lessinglegende, 2. Aufl. 1906, S. 291.
[5] Mehring, Geschichte der Sozialdemokratie, 2. Aufl., II, S. 234; vgl. hier überhaupt den Abschnitt: Bürgerliche Literatur und Philosophie S. 228—36.

würdig zu beobachten, wie dem Herabsetzen der einen Partei eine ebenso kritiklose Bewunderung entspricht, wo man einen Geistesverwandten vermutet. Lessing wird genannt »der junge Proletarier«, der von einer »kindlichen Unbeholfenheit in allen kapitalistischen Dingen« war. »Edles und stolzes Klassenbewußtsein« wird ihm nachgerühmt als dem »für seine Zeit klarsten und schärfsten Vorkämpfer des deutschen Bürgertums«. »Lessings Lebensarbeit gehört nicht der Bourgeoisie, sondern dem Proletariat. In der bürgerlichen Klasse, deren Interessen er verfocht, waren beide noch eins, und es wäre töricht, ihm eine bestimmte Stellung zu historischen Gegensätzen anzudichten, die sich erst lange nach seinem Tode entwickelt haben ... Lessing gehört zu den geistigen Ahnen des Proletariats«[1]. Auf den eigentlichen Gehalt der »Lessinglegende« einzugehen, haben wir keine Veranlassung; Mehring polemisiert hier besonders gegen Erich Schmidt, als ob die heutige Bourgeoisie in ihrer gänzlichen Verkommenheit ihren damaligen Vertreter, Lessing, Lügen strafen wollte. Es kommt uns nur auf die materialistische Erklärung an. Da soll, um nur einige Punkte anzuführen, Lessing nicht von Shakespeare gelernt haben, der »kein höfischer, indessen noch viel weniger ein bürgerlicher« Dichter war, und demnach Diderot sein Ideal sein. Emilia Galotti muß gegen die Regeln der Dramatik einen tragischen Ausgang nehmen; denn »eine Sühne für seine (des Duodezdespotismus) grotesk-schaurigen Schandtaten gab es nicht, und so anfechtbar immer die Tragik der Emilia erscheint, sie wurzelte in der ökonomischen Struktur der Gesellschaft, worin Lessings Gestalten weben und leben«. Ist dies so gemeint, als ob nicht einmal das Gerechtigkeitsideal die »ökonomische Struktur« überspringen könne? Dann hätte ja Lessing den Untergang Emilias gerade gerechtfertigt! In der Religionsauffassung wird er sogar zu einem Hegelianer gemacht, wobei Mehring allerdings mit seinem Bekenntnis zur Seelenwanderung nichts anzufangen weiß. »Jede Religion war ihm wahr insofern, als jede eine Durchgangsstufe der menschlichen Geistesentwicklung gewesen ist«. Überhaupt ist die Analyse des historischen Materialismus höchst einfach; wo man nicht weiter weiß, verweist man auf die historische Grenze. »Lessing gelangte bis an die Grenze, die den Idealismus vom Materialismus trennt; darüber hinauszugehen gestattete ihm im letzten Grunde die Verkommenheit der deutschen Zustände nicht«[2]. Schillers Wendung vom bürgerlichen Trauerspiel zum

[1] Mehring, Lessinglegende S. 267, 316, 328, 384, 425. In den letzten Worten gibt Mehring selbst zu, daß die Gegenüberstellung des Klassenkampfes keinen Sinn hat.

[2] Mehring, a. a. O. S. 347, 351, 388, 407, 414 f.

Heldendrama ist natürlich für Mehring ein Rückschritt. »Nach einem glänzenden, doch kurzen Laufe mußte Schiller ‚des Bürgerlebens engen Kreis' mit einem ‚höheren Schauplatz' vertauschen, der in Wahrheit ein sehr viel niedrigerer war. Die Versöhnung mit dem deutschen Spießbürgertum pflanzte den Todeskeim in die deutsche Literatur«. Die Behauptung, Schillers Helden seien eine Versöhnung mit dem Spießbürgertum anstatt vielmehr seine moralische Aufrüttelung, dürfte jedenfalls originell sein. Sehr bezeichnend ist vor allem, daß in dem Buche, das den Untertitel führt: »Zur Geschichte und Kritik des preußischen Despotismus und der klassischen Literatur« einer ausfällt, der Größte, nämlich Goethe, dessen zeitlose Dichtungen und Probleme selbst einer Einbeziehung in die allgemeinen Zeitverhältnisse überhaupt spotten.

Doch genug davon. Immer wieder ist man versucht, nach der in Kap. XVII aufgezeigten Selbstaufhebung der materialistischen Geschichtsauffassung ihren Anhängern zu entgegnen, daß sie sogar über die Zeit der 40er Jahre nicht einmal hinauszuwachsen verstanden haben und noch immer in den Bahnen der Formeln von Marx und — der nur umgekehrten »bürgerlichen« Philosophie Hegels und Feuerbachs wandeln. Aller Wahrheitsgehalt reduziert sich hier darauf, daß auch Kunst und Literatur im Zusammenhang mit der Kultur überhaupt stehen und daher sich auch mit den sozialen, den politischen und ökonomischen Verhältnissen befassen. Wir betrachten in kurzem noch die ökonomische Analyse von Philosophie und Kunst der jüngsten Vergangenheit.

Aus einem besonderen Grunde haben wir sie bisher zurückgestellt. Denn hier gilt es, eine merkwürdige Tatsache zu konstatieren, die für die Kritik des Marxismus von Bedeutung ist, daneben aber auch ganz allgemein zu denken gibt. Marx folgert aus dem nahen zeitlichen Zusammenhang, daß Hegels Philosophie den nahen Sieg des Bürgertums verkünde — eine unmögliche Deutung, da er vielmehr als »Philosoph der Restauration« anzusprechen ist. Aber die Tatsache besteht, daß erst im 19. Jahrhundert die Bourgeoisie den Sieg über die Feudalität — auch nicht einmal gänzlich — davongetragen hat, also viele Jahrhunderte später, als sie die Bewußtseinsformen der neuen Zeit in ihrer eigenen Religion, Philosophie und Kunst ausgeprägt hatte. Wenn aber jetzt die Arbeiterklasse so unmittelbar vor dem Siege stehen soll, müßte sie da nicht nach der Geschichtszeichnung des Marxismus eine ungeheuere Produktivität auf allen »ideologischen« Gebieten entfalten, um im Ringen mit dem Gegner ihre Bewußtseinsformen auszubilden? In der Tat ist das Wort von Marx, das im Widerspruch zu seiner sonst möglichen Anerkennung eines ökonomisch fundierten symptomatischen Idealismus

steht: die Arbeiterklasse habe keine Ideale zu verwirklichen, — dieses Wort ist zur Wahrheit geworden. Angesichts des unleugbaren Mangels an wirklichen Großtaten deuten nun die Marxisten hier so, als ob alle Schuld die Bourgeoisie trifft und, solange der Klassenstaat besteht, nur ihre Ideologie überhaupt möglich ist, eine Interpretation, die in schärfstem Widerspruch zu der selbst behaupteten Entwicklung des Bürgertums steht. Frohlockend konstatiert man seinen Verfall, anstatt vor der eigenen Türe zu kehren. Über die Geschichte der modernen Philosophie verrät uns Mehring: »Seit dem Erscheinen des kommunistischen Manifests im Jahre 1848 war es mit der bürgerlichen Philosophie in Deutschland vorbei. Ihre patentierten Vertreter an den Hochschulen kochten allerlei eklektische Bettelsuppen, die von Jahrzehnt zu Jahrzehnt abgestandener wurden. Für die philosophischen Bedürfnisse der Bourgeoisie aber sorgte eine Reihe von Modephilosophen, von denen einer den anderen ablöste, je nach der wechselnden Entwicklung des Kapitalismus. Von Anfang der 50er Jahre bis etwa in die Mitte der 60er Jahre war Schopenhauer der Mann des Tages, der Philosoph des geängstigten Spießbürgertums . . . in seiner duckmäuserigen, eigensüchtigen und lästernden Weise doch recht das geistige Abbild des Bürgertums, das, erschreckt durch den Lärm der Waffen, sich zitternd wie Espenlaub auf seine Rente zurückzog und die Ideale seiner größten Zeit wie die Pest verschwor. Von der Mitte der 60er Jahre bis etwa zum Beginn der achtziger Jahre löste ihn Hartmann ab, der Philosoph des Unbewußten, der alles, was er in Natur und Geschichte nicht begriff, und dessen war unendlich viel, auf das Unbewußte schob. Aber welch treffliche Philosophie für die deutsche Bourgeoisie, die nach der Schlacht bei Königgrätz so ‚unbewußt an die Spitze der europäischen Kulturwelt' gelangt war und sich darüber, wie sie denn eigentlich die Treppe hinaufgeflogen war, wirklich nicht klar werden durfte . . . Im Anfang der achtziger Jahre aber wurde Hartmann durch Nietzsche abgelöst, durch den Philosophen des Großkapitals . . . In dem Zeitalter der Kartelle und der Trusts einer-, der internationalen Arbeiterbewegung anderseits, verblichen die Farben an den Grenzpfählen der einzelnen Länder; das Kapital züchtete eine neue über Europa regierende Kaste heran, und diese Kaste ist wesensgleich, in der Tat eine und dieselbe vom Scheitel bis zur Sohle, in London wie in Rom, in Madrid wie in Moskau. Ihr deutscher Philosoph aber wurde Nietzsche. . . Nietzsche war nicht nur der Herold, sondern auch das Opfer des Großkapitals. Ein fein und reich angelegter Geist, empfand er mit Abscheu und Grauen das grenzenlose Elend, das der Großkapitalismus schafft, aber erblich belastet, im

Schoße des Reichtums aufgewachsen, von Frauenhänden gehätschelt und verzärtelt, vermochte er nicht in dem Elend von heute die Hoffnung auf morgen zu entdecken, und so suchte er krampfhaft die Vernunft des Großkapitals, worüber er denn freilich seine eigene Vernunft verlieren mußte und leider auch im traurigsten Sinne des Wortes verloren hat[1]«. Dazu kommt der Neukantianismus, den Plechanow so erklärt: »Die Bourgeoisie hofft in Kants Philosophie das Opium zu finden, durch das sie das Proletariat einschläfern möchte, das immer begehrlicher und unlenksamer wird«[2]. Das Wenige, was in diesen zum Teil geradezu albernen Sätzen richtig ist, bezieht sich auf den allgemeinen Zusammenhang der genetischen Identität, den wir auch vorhin anerkannten. So sagt Lamprecht von Schopenhauers Theorie, daß sie »dem politisch resignierten Geschlechte der fünfziger Jahre gründlich zusprach« und nennt Hartmanns Lehre »die Modephilosophie eines Geschlechts, das in der Wissenschaft den Trost der Zeit gesucht, das 1866 erlebt hatte und 1870 entgegenging«[3]. Gerade daß das Hauptwerk Schopenhauers Dezennien vor seiner Anerkennung konzipiert wurde, beweist die Selbständigkeit des Individuums, dessen Problemstellung zudem nach ihrem Geltungscharakter, wie wir früher sagten, ganz unabhängig von seiner kausalen Entstehung ist. Die Analyse der Hartmannschen Philosophie, in der das Unbewußte die Bankrotterklärung des bürgerlichen Klassenbewußtseins bedeuten soll, kann nur die Abgeschmacktheit der materialistischen Bildertheorie beweisen. Nietzsche hat niemals die Vernunft im Großkapital, sondern stets gegen es, gegen die Kultur der Gegenwart überhaupt gesucht. Auf die wirkliche Bedeutung, die der Pessimismus und seine schließliche optimistische Wendung in Nietzsche erhalten hat, kommen wir im nächsten Kapitel zurück.

Wir werfen noch einen Blick auf die Kunst, wobei die eben gerügte Unfruchtbarkeit der Arbeiterideologie ebenfalls auffällt. »Die moderne Kunst«, lesen wir in der »Neuen Zeit«, »ist bürgerlichen

[1] Mehring, a. a. O. S. 422—24.

[2] Plechanow, Neue Zeit 17, I, S. 145. Den Gipfelpunkt der Geschmacklosigkeit erreicht nach meiner Kenntnis ein gewisser Donay, den Huber (Die Philosophie der Sozialdemokratie S. 34) anerkennend zitiert: »Die Gesellschaft der Zukunft kann keine spekulativen Philosophen dulden, so wenig als Giftmischer, oder vielmehr ihre Mitglieder werden von selbst sich ohne solchen Schwindel mit hohlen Worten ehrlich ihren Lebensunterhalt verdienen wollen«. Kann man frecher und platter die Lehre des »bürgerlichen« Feuerbach vom vollkommenen Gattungsmenschen herunterbringen, kann man befangen in den Kategorien metaphysischer Denkweise, die wir überwunden haben, »reaktionärer« sein? Der Zorn überkommt einen mitunter bei dem ebenso albernen als anspruchsvollen Geschwätz eines unfruchtbaren Epigonentums.

[3] Lamprecht, a. a. O. 11, 1, S. 314.

Ursprungs . . . Man kann von niemand verlangen, daß er über seinen Schatten springen soll«[1]. Krille behauptet, am deutlichsten den Selbstwiderspruch aufzeigend: »Wir müssen gestehen, arm ist die Kunst, welche nicht einmal der gewaltigsten (der Arbeiter-) Bewegung ihrer Zeit gerecht werden kann. Deutlicher als alles andere zeigt diese Betrachtung sie als Klassenkunst, als eine Kunst der Dekadence, denn die Arbeiterbewegung ist der Kulturfortschritt«[2]. Mehring sucht den Naturalismus zu erklären, der »einen so unglaublich engen Gesichtskreis« hatte. »Man versteht dann (vom Standpunkte des Materialismus), weshalb er sich an die sklavische Nachahmung der Natur klammerte, denn er mußte ratlos vor jedem gesellschaftlichen Problem stehen. Man mag dann auch seine Freude an den gräßlichen und häßlichen, niedrigen und widrigen Abfällen der kapitalistischen Gesellschaft als einen Protest anerkennen, den er in seinem dunklen Drange, dem öden Geldprotzentum, dem Todfeinde jeder echten Kunst ins Gesicht warf . . . Die bürgerlichen Naturalisten sind sozialistisch gesinnt, wie die feudalen Romantiker bürgerlich gesinnt waren, nicht mehr und nicht weniger«. Auch hier läßt sich der Wahrheitsgehalt zwanglos auf eine allgemeine Parallele der geistigen und sozialen Strömungen zurückführen. Nach alledem werden wir skeptisch sein, wenn Mehring zuletzt eine neue Blüteperiode von dem vollendeten Siege der Arbeiterschaft erwartet: »In den rauhen und schweren Tagen des Kampfes schweigen die Musen, aber ihre Kränze bleiben deshalb den arbeitenden Klassen nicht versagt. Sie werden die Morgengabe ihres Weltentags sein«[3].

Doch genug davon. Der angewandte Geschichtsverlauf kann uns nur bestätigen, was wir früher bei der notwendigen Wendung ihres Geltungsbereichs sagten. Gerade deswegen haben wir den von den Epigonen übersehenen Hauptgedanken unserer Paralleltheorie noch nicht formuliert. Er besteht in folgendem. Die Kritik, die Marx und Engels am Kapitalismus geübt haben, wird zum Symbol und Symptom einer Kritik der Kultur überhaupt. Hier setzt der Gesichtspunkt ein, den wir als die einmalige Dialektik

[1] Neue Zeit 15, I, S. 132.

[2] Neue Zeit 24, I, S. 533. Milder urteilt Erich Schlaikjer: »Es ist Tatsache, daß die Kunstwerke im Klassenboden wurzeln, aber in allen Klassen können Kunstwerke entstehen und somit ist die Kunst nicht das Monopol irgend einer unter ihnen«. Neue Zeit 12, II, S. 649. Dagegen weist Karl Eugen Schmidt auf schon jetzt vorhandene sozialistische Tendenzen der Kunst, so besonders bei Meunier, Soz. Monatsh. 7, II, S. 927 ff.

[3] Mehring, a. a. O. IX f., S. 426. Über den Impressionismus, der schon den »absteigenden Ast« der kapitalistischen Entwicklung anzeigen soll, vgl. Neue Zeit 9, II, S. 686.

der Weltgeschichte bezeichneten. Mit der Warenproduktion sollen den Menschen unbekannte Mächte über den Kopf gewachsen sein, die Marx als Waren- und Kapitalfetischismus bezeichnet. Die ökonomisch unzulässige Theorie wird zu einer wertvollen soziologischen. In der Tat hat sich ein Prozeß vollzogen, nach dem die Trennung des Arbeiters von seinem Produktionsmittel zu einer Produktion führte, die ihm fremd gegenübertritt. Die fremde »entäußerte« Macht, die wir aber durch einen ungeheueren Aufschwung des materiellen Reichtums geschaffen haben, sie droht uns zu verschlingen. Das Produkt beherrscht, wie Marx und Engels sagen, den Produzenten. Auf dem Umwege über die protestantische Ethik sind wir zu einer Verfassung gelangt, die den einzelnen in einen ihm fremden Zweckzusammenhang nötigt, und die die Tatsache erklärt, weshalb die Protestanten vielfach, wie Engels weiß, »Philister« sind — sofern sie nämlich wirklich mit der nüchternen Berufspflicht des Erwerbslebens sich zufrieden geben. »Der Puritaner«, sagt Weber, »wollte Berufsmensch sein — wir müssen es sein. Denn wenn die Askese aus den Mönchszellen heraus in das Berufsleben übertragen wurde und die innerweltliche Sittlichkeit zu beherrschen begann, half sie jenen mächtigen Kosmos der modernen, an die technischen und ökonomischen Voraussetzungen mechanisch-maschineller Produktion gebundenen Wirtschaftsordnung erbauen, der heute den Lebensstil aller Einzelnen, die in dies Triebwerk hineingeboren werden, — nicht nur der direkt ökonomisch Erwerbstätigen — mit überwältigendem Zwange bestimmt« [1]. Weil aber in der jüngsten Entwicklung dieser Prozeß immer größere Dimensionen angenommen hat, droht er uns jetzt selbst zu beherrschen. Das Kapital, das Geld wird als Fetisch angebetet. »Was wir selbst mit soviel Aufwand von Geist und Kraft aus uns heraus geschaffen haben, zwingt uns bedingungslos, wie es scheint, unter seine Herrschaft. Also daß wir mit einer kleinen Variante auf unsere Zeit den Spruch anwenden können: Am Ende hängen wir doch ab von Kreaturen, die wir machten« [2].

Was hier für das Wirtschaftsleben behauptet wird, gilt zur Kritik der modernen Kultur schlechthin. Nur die Befangenheit in einem falschen ökonomischen Monismus haben Marx und Engels und ihren Interpreten diese Erweiterung versperrt. Indem sie aber Hegels objektive metaphysische Mächte in empirische Produkte der ökonomischen Entäußerung verkehrten, fanden sie einen

[1] Weber, a. a. O. XXI, S. 108.
[2] Sombart, Die deutsche Volkswirtschaft im 19. Jahrhundert S. 480.

ersten Ausdruck für die Versachlichung der modernen Kultur. Wenn Sombart als das Wesen der modernen Wirtschaft den »Rationalismus«[1] behauptet, so gilt dies auch für die Geisteskultur. Und auch hier droht durch den objektiven Reichtum des selbstgeschaffenen Produkts die Persönlichkeit erstickt zu werden. Dabei zeigt sich nun ein eigentümlicher Dualismus in der Seele von Marx. Erkennt er für die Vergangenheit und Gegenwart nur objektive Gesetzmäßigkeit, so will er für die Zukunft extremer Subjektivist sein. Auch dies ist charakteristisch für den großen Einfluß, den die auf Hegel feindlich reagierende Bewegung auf ihn ausübte: Entgegen seiner Überschätzung des Objektiven sieht Marx in dem objektiven Reichtum der Kultur nur »Gespenster«. Und doch hat auch sie, eben weil sie von Teilmenschen im einzelnen »vergegenständlicht« worden ist, ihre Größe; denn nur weil der einzelne verzichtet auf die Erfassung des Ganzen, ist die Leistung des Ganzen in ihrer Größe selbst möglich. In Spencers Terminologie darf man sagen: Marx sieht nur die Differentiation, nicht die Integration der modernen Kultur.

Mit Meisterhand hat Simmel unter Zugrundelegung der Marxschen Formeln das Wesen der arbeitsteiligen Kultur der Gegenwart gezeichnet. Hier finden wir die tiefen Gedanken der idealistischen Geschichtsphilosophie in einer soziologischen Theorie der Entäußerung wieder. Die Geldwirtschaft wird zum Zeichen einer quantitativen Kultur objektiver Zwecke. Simmel spricht von einem »Objektivierungsprozeß der Kulturinhalte, der, von der Spezialisation dieser getragen, zwischen dem Subjekt und seinen Geschöpfen eine immer wachsende Fremdheit stiftet . . . Dinge und Menschen sind auseinandergetreten«. »Den jetzigen Zustand in der Wissenschaft kann man als eine Trennung des Arbeiters von seinen Arbeitsmitteln im weiteren Sinne bezeichnen«. Das Zusammenschmelzen der Teilinhalte hat daher dieses Resultat: »Die Pracht und Größe der modernen Kultur zeigt so einige Analogie mit jenem strahlenden Ideenreiche Platos, in dem der objektive Geist der Dinge in makelloser Vollendung wirklich ist, dem aber die Werte der eigentlichen, nicht in Sachlichkeiten auflösbaren Persönlichkeit fehlen«[2].

Simmel findet die Lösung darin: »Deshalb mögen diese Gegenrichtungen, da sie nun einmal eingeschlagen sind, auch einem Ideal absolut reinlicher Scheidung zustreben: indem aller Sachgehalt des

[1] Sombart, Der moderne Kapitalismus I, S. 391.
[2] Simmel, a. a. O. S. 519 f., 520, 515, 528.

Lebens immer sachlicher und unpersönlicher wird, damit der nicht zu verdinglichende Rest desselben um so persönlicher wird, ein um so unbestreitbareres Eigen des Ich werde«[1]. Wir haben einen anderen Weg einzuschlagen. Ein letztes Problem harrt unser. Ist aus den zuletzt und aus den früher angeführten Gründen der große Verflechtungszusammenhang der modernen ökonomischen und geistigen Kultur in einen bewußten und kontrollierten, durch die allgemeine Aufhebung der Arbeitsteilung charakterisierten Prozeß der Gesellschaft hinüberzuführen? Ist — mit anderen Worten — der Sozialismus ethische Notwendigkeit?

Zweiundzwanzigstes Kapitel.

Der Sozialismus als ethische Notwendigkeit.

§ 1. Zur Problemstellung.

Nach der Kausalanalyse des vorigen Kapitels ist zwar eine Emanzipation der Arbeiterschaft von der Knechtschaft des Kapitals, die Marx gesehen hat, mit kausaler Notwendigkeit zu erwarten. Die teleologische Methode beschränkte sich hier auf die Rechtfertigung, denjenigen Abschnitt der Zeitgeschichte zu betrachten, dem wir Wertallgemeinheit zuschreiben müssen: die soziale Frage. Daneben gibt es nach früheren Auseinandersetzungen eine Teleologie der Wertbeurteilung. Da sie weder in ihrem systematischen Charakter noch infolge einer zufälligen Identität mit dem kausalen Problem der heutigen Gesellschaftsordnung zusammenfällt, so ist die Gerechtigkeitsfrage besonders zu behandeln. Müssen wir von den Prinzipien der Ethik aus gesehen einmal die als kausal notwendig behauptete Reihe auch teleologisch bejahen und vor allem — müssen wir den Sozialismus selbst als die Vergesellschaftung der Produktionsmittel[2] wollen und den Kapitalismus als irgendwie unsittlich beurteilen?

Die Frage, die wir damit anschneiden, ist die schwerwiegendste des ganzen Buches. Und wenn nicht alles täuscht, wächst die Zahl derer, die sie bejahen, fortwährend. Ja, es ist zu erwarten, daß dieses Problem mit der früher behaupteten Renaissance des

[1] Simmel, a. a. O. S. 531.

[2] Die gewöhnliche Unterscheidung des Sozialismus vom Kommunismus trifft keine wesentlichen Punkte (vgl. Tugan-Baranowsky, Der moderne Sozialismus usw. S. 13 ff.; es gilt dies auch für seine eigene Trennung). Der von Tugan als »korporativ« und »föderalistisch« bezeichnete Sozialismus (S. 129 ff.) ist aber nur eine in den »zentralistischen« aufgehende Halbheit, da hier die Konkurrenz der Assoziationen selbst bestehen bleibt.

Idealismus immer mehr in den Vordergrund rückt, — falls anders sie Großzügigkeit aufweisen will.

Ein Einwand aus dem alltäglichen Leben liegt nahe. Die Untersuchung sei zwecklos, da das sozialistische Ideal utopisch sei und deshalb seine Verwirklichung als etwas unmögliches weder erstrebt zu werden brauche noch überhaupt dürfe. Aus zwei Gründen ist aber eine solche bequeme Erledigung des Problems unmöglich.

Einmal kann nicht mit dogmatischer Sicherheit behauptet werden, daß eine sozialistische Wirtschaftsform eine Utopie ist. Jeder exakte Beweis fehlt hier. Nur von der Vorstellung muß man sich frei machen, als ob der Zukunftsstaat, falls er irgendwie eingeführt ist, — was nach kausalen Tendenzen in absehbarer Zeit nicht zu erwarten ist — alle Disharmonien überhaupt beseitigen würde. Bleiben müßte eine Zentralmacht[1]: der Staat, dessen Beamte, die ja doch nur Menschen sind, ebenso große Fehler machen würden, wie die heutigen. Das Gleiche gilt für die oberste Frage, die die Organisation rechtfertigt. Produktions- und Verteilungsplan aufzustellen und den Umfang in beiden identisch zu halten, ist eine Aufgabe voller Schwierigkeiten, bei der — auch abgesehen von wirklichen Fehlern der Berechnung — die Mißgunst der Natur, schlechte Ernten usw., einen bösen Strich durch die Rechnung ziehen würden. Daß infolge der Unzulänglichkeit alles Irdischen auch im Zukunftsstaat nicht alles verlaufen würde, wie es sollte, kann gegen ihn kein Einwand sein. Wohl schlüpfen — namentlich bei Engels — Meinungen unter, die rein utopisch sind. Hierhin gehört die mit dem biologischen Empirismus verknüpfte Ansicht von einem gänzlichen Aufhören der Arbeitsteilung. Aber es ist klar, daß solche Auswüchse wie alle Übertreibungen überhaupt, deren sich die Sozialdemokratie schuldig macht, das Wesen des Problems unberührt lassen. Verfehlt ist vor allem das zu Tode gehetzte Argument von der psychologischen Unmöglichkeit des Zukunftsstaates. Einmal kann ja die Auslohnung der Arbeitsleistung, wie es Rodbertus und viele andere Sozialisten wollen[2], sich nach ihrem

---

[1] Es verdient Beachtung, daß infolge der unmittelbaren Deutlichkeit dieser Tatsache heute unter den Sozialisten die Theorie vom Absterben des Staates durchgängig vergessen ist. Man spricht ungeniert vom »Zukunftsstaate« und konstruiert einen absoluten Gegensatz zwischen Anarchismus und Sozialismus, während doch Marx und Engels zuletzt Anarchisten sein wollten. So Plechanow, Anarchismus und Sozialismus. 1904.

[2] Vgl. hierüber die Zusammenstellung bei Menger, Neue Staatslehre S. 25—27. Es ist freilich nicht richtig, wenn hier — allerdings unter Einschränkung — Marx, Engels und Kautsky als Anhänger ungleicher Verteilung ausgeführt werden. Vgl. Kap. XV, S. 374 ff. Für gleiche Verteilung auch Tugan-

Wert bemessen. Hier würde allerdings eine außerordentliche Schwierigkeit entstehen, da namentlich bei Festsetzung der Wertbestimmung, die der Staat nach Rodbertus in bestimmten Zwischenräumen vorzunehmen hat, sich Streitigkeiten erheben würden, die das Gemeinwesen in die Gefahr einer heftigen Erschütterung, ja des Untergangs bringen würden. Aber dem Marxismus entspricht ja, wie wir früher sahen, allein der gleiche Verteilungsmodus. Daß aber jetzt die Menschen allgemein in Trägheit zurückversinken würden und deshalb ihre Organisation bald zugrunde gehen müßte, kann mit Sicherheit nicht behauptet werden. Abgesehen von manchen hier möglichen Prohibitivmitteln ist ein Damm schon deswegen gesetzt, weil ja das Betätigungsfeld weitgehendster Differenzierung bleiben würde und damit dem Egoismus der Spielraum nur für die Nahrungsfürsorge abgeschnitten würde. In zweifacher Weise sprachen wir uns früher gegen Marx aus, daß nämlich die Menschen nicht durch einen solchen primitiven Materialismus bestimmt werden, und ferner, daß in Zukunft die zunehmende Komplikation der Aufgaben die soziale Rangordnung nicht aufheben, sondern höchstens von den Klassen auf die Individuen verschieben kann. Eben deswegen ist aber der Sozialismus zunächst möglich, da die Sphäre des höheren Egoismus unangetastet bleibt. Bekommt der im Organisationsprozeß höher Stehende aber die gleiche Besoldung wie jeder andere, so entspricht dies dem früher behaupteten Scheidungsprozeß zwischen Leistung und angeblichem Geldäquivalent. Schon heute gibt es eine große Zahl derer, die als Privatangestellte und Beamte auch bei festem Gehalt ihre Pflicht nicht aus Furcht vor Kündigung allein erfüllen. Ihre Zahl würde außerordentlich wachsen, wenn das Bewußtsein hinzukäme, daß die Leistung, die bei der ersten Kategorie heute in die Tasche des Kapitalisten fließt, unmittelbar dem Allgemeininteresse und damit zugleich auch dem eigenen Interesse zugute käme. In der Tat denkt der Verteidiger der heutigen Ordnung allzu pessimistisch vom Menschen, wenn er meint, man könne den Hebel des materiellen Egoismus keinen Augenblick entbehren. Wenn aber, was als möglich gar nicht geleugnet werden soll, die Intensität des Wirtschaftslebens möglicherweise nachlassen würde, so kann dies kein Einwand sein, da wir ja gerade heute an der Vorherrschaft der materiellen Interessen als der Krankheit unserer Zeit leiden. Der Sozialismus könnte also sehr wohl solche Kräfte, die sich heute im Erwerbsleben verzehren, für höhere Ziele freisetzen.

Baranowsky als »Einklang mit dem entscheidenden Grundgedanken des Sozialismus, mit der Idee der Gleichwertigkeit der menschlichen Persönlichkeit«. (Der moderne Sozialismus usw. S. 115.)

Alles in allem — mit gewissen allerdings notwendigen, das Wesen aber unberührt lassenden Modifikationen — der sozialistische Zukunftsstaat kann nicht als Utopie bewiesen werden. Dabei bleibt die Frage ganz unberührt, ob die sozialistischen Zustände alsdann wünschenswert sind und ob sie sich auf die Dauer halten ließen.

Es war kein anderer als Schäffle, der aus dem bürgerlichen Lager diesen Sachverhalt, wenn auch nicht ohne Einschränkung, zugestand. »Man hätte, so schreiben Sie, gewünscht, daß ich die Unmöglichkeit der Kollektivwirtschaft, wenigstens der Kollektivproduktion, überhaupt schlechtweg nachgewiesen hätte. Ich habe wohlbedacht und wohlberechtigt das Gegenteil getan. Ich habe gezeigt, daß mehr oder weniger Kollektivproduktion an sich möglich wäre, wenn die für die Leitung erforderliche Stärke der Autorität mit einer für die Produktivität zureichenden Stärke des Wirtschaftlichkeitsinteresses aller besoldeten Individuen sich paaren ließe, was — ich behaupte es allen allgemeinen Phrasen gegenüber — keineswegs undenkbar, vielmehr in der tatsächlichen Staatswirtschaft schon versucht ist. Unmöglich für alle Zeiten ist die improvisierende, demokratische, ausschließliche Kollektivproduktion ohne Autorität im Regiment und ohne unmittelbare individuelle Selbstverantwortlichkeit (materielle Interessiertheit aller Teilnehmer, d. h. das, was die Kollektivisten wollen, und das, was den Freiheits- und Gleichheitsindividualismus des Proletariats allein kitzelt« [1]. Wir gehen noch weiter als Schäffle. Wenn allerdings die Gleichheit der Aufgaben unmöglich ist, so kann doch deshalb die der Verteilung stattfinden, indem man die unmittelbare «materielle Interessiertheit« ausschaltet. Es würde genügen, Strafbestimmungen irgend welcher Art gegen Lässigkeit im Staatsdienst einzuführen. Was wir hierbei im Auge haben, ist die Organisation, die Bellamy in seinem »Rückblick aus dem Jahre 2000« zeichnet und die mit Marx' Ideal, wie wir früher feststellten, große Ähnlichkeit besitzt. Hier herrscht trotz gleicher Verteilung — dies gegen Marx — eine weitgehende Differenzierung der sozialen Hierarchie, wie sie sich aus der Konkurrenz des von der materiellen Sphäre befreiten und geläuterten Egoismus ergibt. Wer dieses Buch vorurteilslos liest, wird bei aller Einschätzung der Schwierigkeiten von einer Utopie im Sinne exakten Beweises nicht sprechen dürfen.

So ist dieser Einwand, der gewöhnlichste, der gegen den Sozialismus erhoben wird, unzulässig. Aber selbst wenn er zu Recht bestände, so würde dennoch — dies ist das zweite Gegenargument — eine Untersuchung über

[1] Schäffle, Die Aussichtslosigkeit der Sozialdemokratie S. 16. Die Möglichkeit selbst wird in der »Quintessenz des Sozialismus« aufgezeigt.

das Problem seiner ethischen Notwendigkeit sich nicht erübrigen. Denn der Sozialismus würde dann doch, wenn nämlich sein teleologischer Charakter bejaht werden müßte, eine notwendige Idee sein, die als unrealisierbares Endziel doch wenigstens den Leitfaden zu allem gegründeten wirtschaftlichen und politischen Verhalten abgeben würde. Das ethisch gerechtfertigte oder sogar geforderte Ideal würde alsdann die oberste Maxime unseres Handelns abgeben und daher die allergrößte Bedeutung beanspruchen. Es würde hier also gelten, was Kant einmal mit ausgezeichnetem Recht von dem platonischen Idealstaat bemerkt: »Die platonische Republik ist als ein vermeintlich auffallendes Beispiel von erträumter Vollkommenheit, die nur im Gehirn des müßigen Denkers ihren Sitz haben kann, zum Sprichwort geworden . . . Allein man würde besser tun, diesem Gedanken mehr nachzugehen, und ihn . . . durch neue Bemühungen ins Licht zu stellen, als ihn unter dem sehr elenden und schädlichen Vorwand der Untunlichkeit als unnütz beiseite zu setzen. Eine Verfassung von der größten menschlichen Freiheit nach Gesetzen, welche machen, daß jedes Freiheit mit der andern ihrer zusammenbestehen kann . . . ist doch wenigstens eine notwendige Idee, die man nicht bloß im ersten Entwurf einer Staatsverfassung, sondern auch bei allen Gesetzen zum Grunde legen muß, und wobei man anfänglich von den gegenwärtigen Hindernissen abstrahieren muß, die vielleicht nicht sowohl aus der menschlichen Natur unvermeidlich entspringen als vielmehr aus der Vernachlässigung der echten Ideen bei der Gesetzgebung. Denn nichts kann schädlicher und eines Philosophen unwürdiger gefunden werden, als die pöbelhafte Berufung auf vorgeblich widerstreitende Erfahrung, die jedoch gar nicht existieren würde, wenn jene Anstalten zu rechter Zeit nach den Ideen getroffen würden und an deren Statt nicht rohe Begriffe, eben darum, weil sie aus Erfahrung geschöpft worden, alle gute Absicht vereitelt hätten . . . Ob nun gleich das letztere (die vollkommene Anordnung) niemals zustande kommen mag, so ist die Idee doch ganz richtig, welche dieses Maximum zum Urbilde aufstellt, um nach demselben die gesetzliche Verfassung der Menschen der möglichst größten Vollkommenheit immer näher zu bringen« [1].

[1] Kant, Kritik der reinen Vernunft, 2. Aufl., S. 272 f. Als »regulative Idee« bezeichnet den Zukunftsstaat Schulze-Gävernitz a. a. O. S. 69 ff., ohne sich jedoch um seinen speziellen Gehalt zu kümmern, wie wir schon früher die Untersuchung über die Tragweite der ökonomischen Kausalität vermißten.

Wir haben diese Worte des großen kritischen Philosophen ausführlicher angeführt, weil sie trefflicher als alle sonstige Beweisführung die ganze Tragweite des folgenden Unternehmens zu beleuchten vermögen. Ehe wir unsere Stellungnahme formulieren, werfen wir einen kurzen Blick auf diejenige Literatur, die den Sozialismus als ethische Notwendigkeit bejaht.

§ 2. Der rechtsphilosophische Sozialismus. Die sozialisierenden Kantianer und die kantianisierenden Sozialisten. Der Sozialismus als unwissenschaftliches Postulat.

Während das Problem des ethischen Sozialismus unter den Marxisten infolge der angeblichen naturwissenschaftlichen Sicherheit des historischen Materialismus erst seit der revisionistischen Bewegung erörtert wird, hat der von Marx und Engels verspottete »ethische« Sozialismus diese Frage von vornherein aufgegriffen. Er charakterisiert sich dadurch, daß er von dem Verteilungsproblem seinen Ausgangspunkt nimmt und hier ein Gerechtigkeitsaxiom behauptet, d. h. ein weder beweisbares noch widerlegbares Postulat, nach dem entweder die Gleichheit der Verteilung oder ein der Leistung entsprechender Anteil, der volle Arbeitsertrag genannt, allein sittliche Legitimation beansprucht. Beide Auffassungen, zu denen als dritte wohl der Maßstab der vernunftgemäßen Bedürfnisse als eine Modifikation des Gleichheitsgedankens tritt, haben gemeinsam die Verwerfung des Besitzeinkommens als solches, da es nicht auf Verdienst beruht. Indem wir hinsichtlich der Stellungnahme der einzelnen Sozialisten auf Mengers S. 664 zitierte Literaturübersicht verweisen, seien nur drei Vertreter des axiomatischen Rechts auf den vollen Arbeitsertrag genannt. Hierhin gehört vor allem die berühmte und einflußreich gewordene Parole des Saint-Simonismus: »A chacun selon sa capacité, à chaque capacité selon ses œuvres«. Kurz nach der Julirevolution richteten die Saint-Simonisten folgende Eingabe an die französische Deputiertenkammer, in der sie, um Mißverständnissen ihrer Lehre entgegenzutreten, u. a. sagen: »Die Saint-Simonisten verwerfen die gleiche Teilung des Eigentums, die in ihren Augen eine größere Gewalttätigkeit, eine empörendere Ungerechtigkeit sein würde, als die mögliche Teilung . . . Denn sie glauben an die natürliche Ungleichheit der Menschen und betrachten diese Ungleichheit als die Basis der Assoziation, als die unerläßliche Bedingung der sozialen Ordnung. Aber kraft des Gesetzes: Jedem nach seiner Fähigkeit, jeder Fähigkeit nach ihren Werken, verlangen sie die Abschaffung aller Privilegien der Geburt, ohne Ausnahme, folglich die Abschaffung des Erbtums, des

größten dieser Privilegien usw.«[1]. Am schärfsten ist mit großzügigem Radikalismus der Gerechtigkeitstandpunkt von Proudhon vertreten worden, dessen »konstituierter Wert« Übereinstimmung zwischen Arbeitsleistung und Äquivalent durch den Austausch gleicher Arbeitsmengen verlangt. Als ein sehr bedeutender Vertreter dieses Ausgangspunktes ist ferner Rodbertus anzusehen, obwohl er, wie wir bald sehen werden, zugleich einer andern geschichtsphilosophischen Auffassung zuneigt. Von der Ungerechtigkeit des Besitzeinkommens durchdrungen, bildet er einen konservativen Sozialismus aus. Seine Weltanschauung liegt in den Worten, die auch für das Lebenswerk Adolf Wagners, überhaupt des Staatssozialismus, maßgebend geworden sind: »Wenn Konservativ die Konservierung des verrottetsten Plunders bedeutet — nenne er sich nun liberal oder illiberal — so gibt es nichts Antikonservativeres als die soziale Frage. Wenn aber Konservativ bedeutet Stärkung monarchischer Staatsgewalt, friedliche Reformarbeit, Aussöhnung der sozialen Klassen unter der Ägide und nach der Norm des strahlenden Suum cuique — so gibt es nichts Konservativeres als die soziale Frage«[2]. Verwirklichung des Suum cuique ist also Rodbertus' Parole, wie er es an anderer Stelle — gleich Proudhon kausale Tendenzen des ethischen Ideals erwartend — dahin ausdrückt, »daß die nationalökonomische Entwicklung auf keine Teilungsgesetze des Nationalvermögens hinauslaufen wird, daß sie nicht dahin tendieren kann, Boden und Kapital ihren heutigen Eigentümern zu nehmen und damit die Arbeiter als Eigentümer auszustatten, wenn jene Entwicklung auch allerdings darauf hinausläuft, die Ungerechtigkeit des Grund- und Kapitaleigentums aufzuheben und der Arbeit zu geben, was der Arbeit ist«[3].

Wie wir früher sahen, bezweckte auch Marx ursprünglich die Verwirklichung der Gerechtigkeit. Wenn Proudhon und Rodbertus die kausale und teleologische Notwendigkeit ihres Endziels zugleich behaupten, so war er zuletzt in der Selbsttäuschung einer nur naturwissenschaftlich-kausalen Methode befangen. Hierdurch kam es aber, daß, als unter den Marxisten sich das Bedürfnis nach einer ethischen Begründung des Sozialismus von neuem geltend machte, nicht an den vergessenen Ausgangspunkt von Marx angeknüpft wurde, sondern an einen zweiten, ethisch und politisch unmittelbar im Marxismus wirksamen Gedanken: die demokratische Idee der Gleichheit und Gleichberechtigung der Menschen. Durch die Vermittlung dieses individualistischen

[1] Nach dem Bericht von Grün, a. a. O. S. 91 f.
[2] Rodbertus, Kleine Schriften S. 359 (Schluß des Normalarbeitstages).
[3] Rodbertus, Dritter sozialer Brief, S. 56 f.

Grundgedankens vollzog sich nun die überaus charakteristische Tatsache: da nach früheren Darlegungen (vgl. S. 57 f.) der Sozialismus in dem so gerichteten Ideale nichts anderes verfolgt als der ursprüngliche Liberalismus und nur über die Mittel zur Realisierung des demokratischen Individualismus abweichender Meinung ist, so hatte er es gar nicht nötig, ein selbständiges Prinzip der Ethik zu entwickeln. Ohne weiteres konnte man an denjenigen Philosophen anknüpfen, in dessen Moralphilosophie sich die Weltanschauung des bürgerlichen Liberalismus typisch spiegelt, an Kant. Nur dort wurde ein Fehler gemacht, wo man glaubte, nicht nur in den ethischen Ansprüchen, sondern auch in den sonstigen wissenschaftlichen Grundlagen Marx mit dem hier ganz und gar abweichenden Kant verknüpfen zu können. Auf diese historisch interessante und sachlich bedeutsame Weise entstand die Bewegung der sozialisierenden Kantianer und der kantianisierenden Sozialisten, die wir nunmehr in kurzem zu betrachten haben.

Dabei sind wir in der glücklichen Lage, auf ausgezeichnete Literatur verweisen zu können. Vorländer hat in drei größeren Aufsätzen alle in Betracht kommenden Schriftsteller sorgfältig gesammelt und kurz kritisiert[1]; seit dem Erscheinen des letzten Artikels (1906) ist eine verhältnismäßige Stagnation eingetreten, und von bedeutenden Köpfen nur der schon mehrfach erwähnte Tugan-Baranowsky hinzugekommen. Zudem hat Toennies über die Stellungnahme der hauptsächlichsten Ethiker referiert unter dem Titel »Ethik und Sozialismus«[2]. Wir verzichten deshalb absichtlich auf Vollständigkeit und heben nur das wichtigste aus der Bewegung heraus, deren Bedeutung für die Zeitgeschichte und ihre sittliche Selbstbesinnung sehr hoch veranschlagt werden muß. Unschwer lassen sich zwei Gruppen unterscheiden. Von ihnen ist die erste dadurch charakterisiert, daß sie das ethische Problem auf kantischer Grundlage

---

[1] Vorländer, Kant und der Sozialismus. Unter besonderer Berücksichtigung der neuesten theoretischen Bewegung innerhalb des Marxismus 1900. Derselbe, Die neukantische Bewegung im Sozialismus 1902. Beide Broschüren sind Separatabdrücke aus den Kantstudien. Vgl. dazu die Besprechung von O. Gerlach in Wolfs Zeitschrift für Sozialwiss. 1903, S. 560 f. Ferner Vorländer, Die Stellung des modernen Sozialismus zur philosophischen Ethik in Brauns Archiv XXII, S. 727 ff. Wir zitieren im folgenden alle drei Arbeiten als Vorländer I, II, III. Mit Recht macht V. darauf aufmerksam (III, 757 ff.), daß der Gegensatz zwischen Ethikern und Nicht-Ethikern nicht mit dem Gegensatz zwischen Revisionismus und Radikalismus zusammenfällt, da manche Radikale ohne weiteres dem Sozialismus ethischen Gehalt zusprechen. Vgl. z. B. daselbst III, S. 754 ff. über den Streit Kautsky-Eisner.

[2]) Toennies in Brauns Archiv XXV, S. 573 ff., XXVI, S. 56 ff. Vgl. die vorangestellte Literaturangabe.

formuliert, aber die Nutzanwendung auf den Sozialismus entweder offen läßt oder vernachlässigt. Der vornehmste Vertreter dieser in erster Linie philosophisch interessierten Denker ist Stammler[1]. Eine zweite Reihe eigentlicher Sozialisten bejaht dagegen in Anlehnung an Kants Formulierungen den ethischen Sozialismus ohne weiteres. Hier zählen wir auf Woltmann, Vorländer selbst und Tugan-Baranowsky[2]. Diesen Denkern steht nahe eine weitere Gruppe, die jedoch besonders zu behandeln ist. Obwohl sie sich zumeist an Kant anlehnt, wird hier der Sozialismus zwar bejaht, ihm aber wie aller Ethik der wissenschaftliche Charakter abgesprochen. Die kritische Stellungnahme zu diesen verschiedenen Formulierungen wird uns erst im nächsten Paragraphen beschäftigen.

Stammler hat mit Recht die Alleinherrschaft der kausalen Methode verworfen. Ein Mißverständnis des historischen Materialismus, dessen Kausalität nach früheren Ausführungen zugleich immanente Teleologie ist und mit Hegel die Vernunft einer Tatsache durch ihre bloße Existenz gesichert glaubt, führte ihn auf einen richtigen Weg. Sieht Stammler auch nicht, daß selbst die genetische Betrachtung der Geschichte, soweit sie Kulturwissenschaft ist, sich mit Wertausschnitten beschäftigt, die als solche bereits der Teleologie unterstehen, so hat er doch das Verdienst, die Rechtfertigung von Bestrebungen durch eine oberste soziale Idee als Voraussetzung ihrer teleologischen Geltung deutlich in den Vordergrund gestellt und durch den Einfluß seines Buches auch in Marxistischen Kreisen eine Reaktion gegen die nur naturwissenschaftlich-kausale Methode hervorgerufen zu haben. Gegen zweierlei muß aber trotzdem sofort protestiert werden. Stammler nennt seine teleologische Reihe von Mittel und Zweck »Gesetzmäßigkeit«. Hiergegen ist nichts einzuwenden; nur ist es falsch, wenn Stammler von hier aus zu der Behauptung fortschreitet, daß es kausale Gesetze nicht gibt. »Für soziale Gesetze außerhalb dieser eben genannten Erweckung und Feststellung von einheitlichem sozialen Wollen, das auf die Regelung des menschlichen Gesellschaftslebens geht, ist aber befugtermaßen kein Raum. Es könnte ja sein, daß jemand einfach die übereinstimmenden Wiederholungen bei der

[1] Es gehören hierhin ferner — auf dem Wege zur zweiten Gruppe — Cohen, Natorp, Staudinger. Unter den Vertretern der Gemeinschaftsethik fällt die Stellungnahme zum Sozialismus aus bei Lipps; vgl. Vorländer I, S. 16—18, S. 20—34.

[2] Ferner sind hier zu nennen der vorhin erwähnte Jaurès, Gunter, Heine, Schitlowsky, Rappoport, Lawrow, Berdiajew. Sombart erwähnt weiter den Russen Bulgakoff (Soziale und soz. Bewegung S. 100). Vgl. Vorländer I, 39 f.; II, S. 20 f., 60; 21; 23; 24—29; 30 f.; 38.

konkreten Ausführung eines sozialen Lebens als die gesuchte Gesetzmäßigkeit im Gesellschaftsleben bezeichnen wollte; also dasjenige schon ein soziales Gesetz nennen möchte, das wir erst als soziales Phänomen bestimmt haben. Das wäre jedoch mehr als eine nur terminologische Abweichung. Denn das notwendige Auftreten einer sozialen Massenerscheinung kann an und für sich nur besagen, daß es unter dieser bestimmten Regelung notwendig war. Die darauf beschränkte Betrachtung liefert also eine der Art nach gleiche Notwendigkeit wie eine naturgesetzliche Erkenntnis noch gar nicht« [1]. Nach den Untersuchungen des Kap. XVIII § 3 erledigt sich dieser Einwand leicht. Auch die Körperwelt steht unter bestimmten Prämissen, die die Tatsächlichkeit einer Kausalverknüpfung nur ermöglichen, während sie selbst den Prämissen gegenüber etwas Neues darstellt. Zweitens glaubt Stammler durch seine Aufstellung des »sozialen Ideales« von einer ethischen Untersuchung abzuweichen. Aber daß seine Teleologie in Wahrheit nicht anders ist, verrät er selbst dadurch, daß die Analogie früherer Formulierungen, nach denen die äußere Regelung erkenntnistheoretische Voraussetzung des sozialen Lebens war, nun wegfällt. So wird von ihm gefragt: »Nach welchem einheitlichen Zielpunkte sind alle die besonderen Zwecke des sozialen Zusammenwirkens zu richten? In welcher formalen Grundauffassung absolut geltenden Charakters ist die soziale Ordnung einer Gesellschaft aufzunehmen und durchzuführen?« In Anlehnung an Kants Ableitung des kategorischen Imperativs antwortet sich Stammler so: »Der Wille eines jeden in dieser (der sozialen) Vereinigung soll allgemeingültig, unbedingt gerichtet sein. Vollständig kann die Gesetzmäßigkeit des sozialen Lebens nur in dem ideellen Richtmaße einer Gesellschaft liegen, deren Regelung im Sinne einer allgemein gültigen Berücksichtigung eines jeden Rechtsunterworfenen geschieht, so daß ein jeglicher so behandelt und bestimmt wird wie er, als frei gedacht, wollen muß. Die Gemeinschaft freiwollender Menschen — das ist das unbedingte Endziel des sozialen Lebens. Es ist die Idee einer Menschengemeinschaft, in der ein jeder die objektiv berechtigten Zwecke des anderen zu den seinigen macht; einer Regelung des vereinten Daseins und Zusammenwirkens, der jeder Rechtsunterworfene zustimmen muß, sobald er frei von bloß subjektivem Begehren sich entschiede«. »Die Gesetzmäßigkeit des sozialen Lebens ist die Beobachtung und Befolgung des Endzwecks der menschlichen Gesellschaft« [2]. In Anwendung auf den Sozialismus, ob die Kollektivierung der Produktionsmittel der obersten formalen Idee

[1] Stammler a. a. O. S. 575.
[2] Stammler a. a. O. S. 562 f., S. 589.

objektiv entspricht, kommt nun Stammler zu der echt juristischen Ausflucht: »Diese Zeilen unternehmen keine allgemeingültige Widerlegung des spezifisch sozialistischen Zieles der Kollektivierung der Produktionsmittel. Die Forderung einer solchen Widerlegung enthält in sich schon eine unberechtigte Verschiebung der Beweislast . . . Die Frage ist offen« [1].

Wir wenden uns den Sozialisten selbst zu. Von ihnen hat Woltmann die Notwendigkeit, die sozialistischen Ansprüche durch Kants Moralphilosophie zu beweisen, mehr behauptet als eigentlich dargetan. Er meint, es sei »leicht einzusehen, daß Kant dem Zeitalter der naturwissenschaftlichen und sozialistischen Weltanschauung viel näher steht als Hegel, namentlich wenn man die große Bedeutung der Kantschen Ethik für die Theorie der sozialistischen Gesellschaftsorganisation in Betracht zieht. Die Rückkehr zu Kant soll keineswegs eine Preisgabe des Marxismus bedeuten, noch den einseitigen Standpunkt des Neu-Kantianismus empfehlen, der sich scheut, besonders aus Kants philosophischer Morallehre die notwendigen sozialen und wirtschaftlichen Konsequenzen zu ziehen«. »Das industrielle Ausbeutungssystem hat seine Stufen und Anpassungsformen ad infinitum. Wird aber durch technische Ursache nie und nimmer die Mehrwertausbeutung aus dem gesellschaftlichen Arbeitsprozeß ausgeschaltet, so ist der Sozialismus in erster Linie eine ethische Notwendigkeit« [2].

---

[1] Stammler a. a. O. S. 621 f. In der Polemik gegen die Marxisten, die die kausale Notwendigkeit des Zukunftsstaates erwarten, zeigt sich das Mißverständnis, das durch den eigenartigen Sprachgebrauch der »Gesetzmäßigkeit« hervorgerufen ist, am deutlichsten a. a. O. S. 616 ff. Wenn wirklich — was nach dem vorigen Kapitel nicht der Fall ist — der Zukunftsstaat kausal unvermeidlich wäre, so würde eine Untersuchung über die teleologische Berechtigung des Sozialismus noch immer nützlich, nicht aber unbedingt notwendig sein. Es fällt deshalb auf Stammler zurück, wenn ihm unrichtigerweise der Vorwurf gemacht wurde, als wolle er durch die Koordination der kausalen und teleologischen Methode den Kausalzusammenhang der Geschichte aufheben.

[2] Woltmann, a. a. O. S. 296, 427. Den Zusammenhang der systematischen Grundlagen des Marxismus und Kantianismus behauptet Woltmann sogar in der extremen Form: »Überhaupt bedeutet Marx' kritische Stellungnahme zur Hegelschen Philosophie im Grunde eine Rückkehr zur Kantischen Lehre, ohne daß er sich dieses prinzipiellen Zusammenhangs bewußt geworden wäre« (a. a. O. S. 297). Daß das Gegenteil dieser Meinung richtig ist, braucht nicht mehr bewiesen zu werden. An anderer Stelle behauptet Woltmann, »daß der Marxismus eine ideale moralische Dogmatik enthält, nämlich die Lehre von der Freiheit und Gleichheit der Menschen, von einer geistigen Lebensbeziehung der Menschen in gesellschaftlicher Zusammenwirkung, unabhängig von Rasse, Klasse und Geschlecht . . . Auch in dieser Hinsicht kann der Marxismus dem

Vorländers Standpunkt ist folgender: »Der wahre und wirkliche Zusammenhang des Sozialismus mit dem kritischen Philosophen ist vielmehr in dem »rein Moralischen« gegründet, in den — von Kant selbst praktisch nicht immer gezogenen — Konsequenzen jener einfach erhabenen Formel des kategorischen Imperativs, die uns die Menschheit in der Person eines jeden Mitmenschen jederzeit zugleich als Selbstzweck, niemals bloß als Mittel zu achten lehrt. Auf diesem Fundament muß der Sozialismus bauen, wenn anders er überhaupt nach einer ethischen Begründung verlangt . . . Die volle Konsequenz seines kategorischen Imperativs, die der moderne Sozialismus hieraus zieht, daß die tatsächliche Vorbedingung politischer Selbständigkeit, die wirtschaftliche Selbständigkeit, die Freiheit von ökonomischer Knechtschaft, allen nicht bloß ideell, sondern tatsächlich zu ermöglichen sei, hat Kant noch nicht ins Auge gefaßt. Und ein billiger Beurteiler wird es zugestehen, er konnte es kaum bei den wirtschaftlichen und kulturellen Zuständen seiner Zeit« [1]. In dem zweiten Aufsatz wird die gesuchte Verknüpfung genauer formuliert. »Ich glaube zwar«, sagt Vorländer, »nachgewiesen zu haben, daß eine Anzahl staats- und geschichtsphilosophischer Gedanken Kants dem Sozialismus Anknüpfungspunkte bieten; allein nicht darauf kam es mir an, sondern auf einen doppelten gedanklichen — natürlich nicht von Kant selbst, sondern erst von den Neukantianern hergestellten — Zusammenhang: dem inhaltlichen auf dem Gebiete der Ethik und dem noch wichtigeren auf dem Gebiete der philosophischen Methode«. Vorländer glaubt also die ökonomische Geschichtsauffassung mit Kants Idealismus vereinbaren zu können. »Weshalb sollte Marx nicht nach der Seite der von ihm aus geschichtlich wie psychologisch sehr erklärlichen Gründen hintangesetzten Ethik hin vertieft und ergänzt werden können, so daß wir ihn, um mit Kant zu reden, besser verstehen, als er sich selbst verstand« [2]? Sonst schließen sich zwar, wie wir S. 444 bemerkten, die kausal-biologische und die normative Betrachtungsweise nicht aus, aber Vorländer wie auch Woltmann übersehen, daß gerade das Wesen des historischen Materialismus in der Leugnung des Normativen besteht, die Theorie von der Ideologie also eine selbständige Moral nicht zuläßt. Soll diese aber doch gelten, so ist damit ein unabhängiges Geistesleben überhaupt anerkannt, und die Meinung von der Alleinherrschaft des

---

Idealismus oder vielmehr der Kantischen Philosophie nicht entfliehen« (a. a. O. S. 204). Freilich besteht eine latente Unterströmung ethischer Art im Marxismus, aber diese »moralische Dogmatik« hebt sein wissenschaftliches System auf.

[1] Vorländer I, S. 13 f. [2] Vorländer II, S. 2, 56.

Ökonomischen in der Geschichte verliert allen Sinn. Die Anknüpfung an Kant muß zugleich eine Verwerfung des ökonomischen Monismus voraussetzen, während umgekehrt aus ihm noch nicht ohne weiteres der kausale Charakter des Sozialismus — weil Spezialanwendung — gefolgert werden kann[1].

Tugan-Baranowsky erklärt: »Schaltet man die Lehre vom absoluten Wert der menschlichen Persönlichkeit aus, so bleiben alle demokratischen Forderungen unserer Zeit ein leeres Gerede. Deshalb muß man die Gleichwertigkeit der menschlichen Persönlichkeit als den fundamentalen ethischen Gedanken des modernen Sozialismus betrachten. Freilich war Kant, der eine unerschütterliche theoretische Begründung des Sozialismus gegeben hat, durchaus kein Sozialist . . . Aber nur im Gedanken der Gleichwertigkeit der menschlichen Persönlichkeit — und dieser Gedanke ist am systematischsten in der Kantischen Philosophie zum Ausdruck gekommen — ist die theoretische Begründung der sozialistischen Weltanschauung enthalten, soweit sich diese auf ethische Prinzipien stützt«[2]. »Ich anerkenne das Vorhandensein im kapitalistischen Wirtschaftssystem eines unlösbaren inneren Widerspruchs, an dem es mit eherner (obschon nicht ökonomischer) Notwendigkeit zu Grunde gehen muß. Dieser Widerspruch besteht darin, daß die kapitalistische Wirtschaft aus dem arbeitenden Menschen ein bloßes wirtschaftliches Mittel macht und zugleich zur Verbreitung der Rechtsanschauung führt, welche in aller menschlicher Person den höchsten Zweck an sich erblickt. Das ist also der Widerspruch des fundamentalen ökonomischen Prinzips des Kapitalismus mit der fundamentalen ethischen Norm«[3]. Es folgen Worte Kants, nach denen jeder Mensch als Selbstzweck betrachtet werden solle.

Wir werfen noch einen Blick auf eine letzte schon angedeutete dritte Gruppe von Schriftstellern, die den Sozialismus als unbeweisbares ethisches Postulat verlangen. Durch diese Formulierung sind sie den rechtsphilosophischen Dogmatikern, die wir zuerst betrachtet haben, verwandt, durch eine zumeist vorhandene Anlehnung an Kant der zweiten Gruppe. Wir zählen hier auf Struve, Bernstein, Sombart und Max Adler.

Struve erklärt: »Jeder Sozialist geht von dem Sozialismus als dem moralisch-politischen Ideal aus; er ist ihm die regulative Idee, an welcher

[1] Vorländer polemisiert besonders gegen Rappoport, der die Unvereinbarkeit des historischen Materialismus mit dem Idealismus einsieht (II, S. 24 f.); ebenso Gerlach in dem zitierten Aufsatze, S. 564. Vgl. S. 679 Anm. 2.

[2] Tugan-Baranowsky, Der moderne Sozialismus usw., S. 12.

[3] Tugan-Baranowsky, Theoretische Grundlagen des Marxismus, S. 237.

die einzelnen Tatsachen und Handlungen ethisch-politisch gemessen und bewertet werden. Und nicht anders ist es auch mit einer Klasse, die, in einer Partei organisiert, als ethisch-politisches Subjekt nach außen und innen hin einheitlich auftritt. Die sozialdemokratische Bewegung muß von einem Endziel ideal beherrscht werden, oder sie wird sich auflösen. Der Glaube an das Endziel ist die Religion der Sozialdemokratie«. »Man wollte allzu wissenschaftlich sein und hat vielfach die Wissenschaft dem Sozialismus tendenziös untergeordnet als auch die Würde und den Wert des Sozialismus von der nach vielen Richtungen hin zweifelhaften oder ausstehenden wissenschaftlichen Begründung abhängig gemacht. Man vergaß, daß Sozialismus ein soziales Ideal ist und als solches immer ein göttliches Recht auf ein gut Stück Utopie besitzt« [1].

Bei Bernstein fanden wir früher eine sachlich allerdings begrenzte Neigung, an Kants Erkenntnistheorie anzuknüpfen. Sein Kantianismus erhielt wesentlich dadurch einen unbestimmten Charakter, daß er so zugleich den historischen Materialismus abschwächen wollte. Das Resultat ist dies geworden, daß Bernstein in bezug auf die Frage des ethischen Sozialismus kritische Selbstbesinnung im Sinne und im Anschluß an Kant verlangt, ohne sich eigentlich seiner Ethik anzuschließen. So erklärt er: »Bis zu einem gewissen Grade gilt das ‚Zurück auf Kant'! meines Erachtens auch für die Theorie des Sozialismus« [2]. In den »Voraussetzungen« wird zum Schluß »Kant wider Cant« heraufbeschworen. Bernstein erklärt, »daß der Sozialdemokratie ein Kant nottut, der einmal mit der überkommenen Lehrmeinung mit voller Schärfe kritisch-sichtend ins Gericht geht, der aufzeigt, wo ihr scheinbarer Materialismus die höchste und darum am leichtesten irreführende Ideologie ist, daß die Verachtung des Ideals, die Erhebung der materiellen Faktoren zu den omnipotenten Mächten der Entwicklung Selbsttäuschung ist, die von denen, die sie verkünden, durch die Tat bei jeder Gelegenheit selbst als solche aufgedeckt ward und wird . . . Wenn ich nicht fürchten müßte, falsch verstanden zu werden, . . . würde ich das ‚Zurück auf Kant' in ein ‚Zurück auf Lange' übersetzen. Denn so wenig es sich für die Philosophen und Naturforscher, die zu jenem Motto stehen, um ein Zurückgehen bis auf den Buchstaben dessen handelt, was der Königsberger Philosoph geschrieben, sondern nur um das fundamentale Prinzip seiner Kritik, so könnte es sich auch für die Sozialdemokratie nicht um ein Zurückgehen auf alle sozialpolitischen Ansichten und Urteile eines

[1] Struve, Brauns Archiv XIV, S. 698 f, 703. Nach Vorländer III, S. 750 Anm. 36 ist Struve inzwischen zum Liberalismus übergegangen.

[2] Bernstein, Zur Geschichte usw., II, S. 216.

Friedrich Albert Lange handeln. Was ich im Auge habe, ist die Lange auszeichnende Verbindung von aufrichtiger und unerschrockener Parteinahme für die Emanzipationsbestrebungen der Arbeiterklasse mit einer hohen wissenschaftlichen Vorurteilslosigkeit, die stets bereit war, Irrtümer zu bekennen und neue Wahrheiten anzuerkennen«[1]. War hieraus noch nicht zu ersehen, wie sich Bernstein zu dem Charakter des Sozialismus überhaupt stellte, so hat er hierzu in seinem schon zitierten Vortrage »Wie ist wissenschaftlicher Sozialismus möglich«? deutlich Stellung genommen. Er teilt hier den eben entwickelten Standpunkt Struves. »Ob aber als Zustand, als Lehre oder Bewegung aufgefaßt, immer ist der Sozialismus hierbei mit einem idealistischen Element versetzt, entweder selbst dieses Ideal oder die Bewegung nach einem solchen hin. Er ist so ein Stück Jenseits — selbstverständlich nicht jenseits unseres Planeten, auf dem wir leben, wohl aber jenseits von dem, worüber wir positive Erfahrung haben. Er ist etwas, was sein soll, oder in Bewegung auf etwas hin, was sein soll«. »Wissenschaft ist, wenn wir den Begriff streng fassen, lediglich das systematisch geordnete Wissen . . . die wissenschaftliche Form macht ein Lehrgebäude noch nicht zur Wissenschaft, wenn seine Voraussetzung und Zwecke außerhalb der tendenzvollen Erkenntnis liegende Momente enthalten.« »Der Titel wissenschaftlicher Sozialismus verführt jedoch zu der Auffassung, als wolle oder solle der Sozialismus als Theorie reine Wissenschaft sein. Diese Vorstellung ist nicht nur irrig, sie birgt auch für den Sozialismus eine nicht geringe Gefahr. Denn sie ist sehr geeignet, ihm gerade das zu rauben, was eine der vornehmsten Bedingungen wissenschaftlichen Urteils ist: die wissenschaftliche Unbefangenheit«. Der Sozialismus soll nach Bernstein nur auf wissenschaftlicher Erkenntnis fußen, ohne selbst in Wissenschaft aufzugehen. »Diesem doppelten Bedürfnis entspricht meines Erachtens am besten der Name ‚Kritischer Sozialismus' — Kritik im Sinne von Kants wissenschaftlichem Kritizismus verstanden«[2].

Noch deutlicher als Bernstein in diesen Worten streitet Sombart dem Sozialismus den wissenschaftlichen Charakter ab. Die Frage, ob er deshalb praktische Weltanschauung werden müsse, wird zwar nicht erörtert, — daher fällt auch eine Anknüpfung an Kants Moralprinzip aus — ist aber doch im Sinne Sombarts zu bejahen. Er meint: »Die Wissenschaft hat nichts anderes zu tun als die kausalen Zusammenhänge der empirischen Welt aufzudecken . . . Wissenschaftlicher Sozialismus ist ein Widerspruch in sich selbst, ist ein goldenes Hufeisen«[3].

[1] Bernstein, Voraussetzungen usw., S. 187 f. [2] Ders., a. a. O. S. 19, 32 f., 36.
[3] Sombart, Soz. u. soz. Bew., 5. Aufl., S. 92. In dem früher zitierten

In dieselbe Reihe gehört schließlich Max Adler, der, wie wir früher sahen, »die Verteidigung der Grundlagen des Marxismus« übernahm, um die Alleinherrschaft der kausalen Methode in der Wissenschaft zu rechtfertigen. Aber er betont deshalb um so stärker die Bedeutung des nicht wissenschaftlichen Denkens. Obwohl er sich also gegen eine Verquickung mit dem neukantischen Sozialismus energisch verwahrt (a. a. O. S. 285), so mündet er ganz in den Geist ein, aus dem heraus der

---

Aufsatz in Brauns Archiv XXVII, der jetzt aufgenommen ist in die neue während des Druckes erschienene Broschüre »Das Lebenswerk von Karl Marx« (wir zitieren nunmehr aus letzterem Buche), hat Sombart die Wissenschaften näher zu klassifizieren gesucht. Er scheidet Natur- und Menschenforschung«, was nach seiner eigenen Meinung sich mit der Einteilung in Natur- und Geisteswissenschaften deckt (a. a. O. S. 37). Obwohl er zugibt, daß die Betrachtung vom Standpunkte des Allgemeinen und Besonderen in beiden Reichen möglich ist, soll doch ein entscheidender Unterschied durch den Stoff bedingt sein. »Beherrscht die Naturwissenschaften die Tendenz zur Entseelung und Quantifizierung, so die Menschheitswissenschaften die Tendenz zur Beseelung und Qualifizierung«. So richtig nun auch das Streben ist, »alle Vorgänge im Bereich der Menschengeschichte seelisch zu motivieren« (a. a. O. S. 40 f.), so ist doch Sombarts Schlußfolgerung hieraus ganz falsch und geradezu gefährlich. Er meint: »Hier (in den Geisteswissenschaften) trägt jede Leistung einen persönlichen Charakter . . . Sie (die großen Schöpfungen) stehen für sich da, neben anderen. Sie fangen von vorn an, ein Wissensgebiet zu durchleuchten. Von irgendwelchem Ansammeln von objektiver Erkenntnis (wenn man von dem Tatsachenmaterial absieht) ist keine Rede; von einem Weiterbauen ebensowenig . . . Vom Menschenforscher erwarten wir keine Lösungen, man könnte vielmehr mit einiger Paradoxie sagen: wir verlangen von ihm Problemstellungen« (a. a. O. S. 46, 49). Zwar ist der persönliche Einschlag in jede große Leistung unmittelbar deutlich (vgl. § 4 S. 689) und auch die künstlerische Bedeutung und Würdigung eines Schriftstellers ist nicht wertlos (vgl. hierüber in Anwendung auf Marx das Schlußwort). Aber hiervon abgesehen bedeutet Sombarts Meinung einen nicht genug zurückzuweisenden Einbruch des ästhetischen Subjektivismus in eine Sphäre objektiver, d. h. allgemeingültiger Wahrheit, — was noch deutlicher wird, wenn wir die im Text zitierte — allerdings falsche — Einschränkung der Wissenschaft auf die kausale Methode hinzunehmen. Denn hiernach wären die Geisteswissenschaften überhaupt keine Wissenschaften. Über den Geltungsbereich sozialer Gesetze haben wir uns oft genug ausgesprochen; auch Sombart erkennt »Entwicklungstendenzen« (a. a. O. S. 45) an, deren Aufdeckung doch wohl nicht unwesentlich sein dürfte. Was soll man aber dazu sagen, wenn Herr Professor S., auf die »professoralen Huppelmännchen« (a. a. O. S. 57) mit Verachtung herabsehend, im Ernst behauptet: »Die Geschichte der Wissenschaft vom Menschen stellt sich uns nunmehr dar als ein Nach- und Nebeneinander persönlicher Schöpfungen, die sich dann von Zeit zu Zeit zu bestimmten Manieren, ‚Methoden' genannt, verhärten, um die ein oft recht unnützer Meinungskampf entbrennt. Es sind dann die Kleinen, die sich dieser oder jener Manier eines Meisters bemächtigen und um sie streiten, als käme es darauf an, nach welcher ‚Methode' geschaut wird, während es doch nur bedeutsam ist, daß einer Augen zum Sehen, Ohren zum Hören und einen Mund zum guten Aussprechen hat« (a. a. O. S. 46 f.)!!!

»Primat der praktischen Vernunft« geboren ist. Wer nämlich den doppelten Sachverhalt des wissenschaftlichen und des nicht wissenschaftlichen Denkens eingesehen hat, der wird, meint Adler, »zwar nie mehr dazu kommen, sich die Kreise der Wissenschaft durch den Wertbegriff stören zu lassen, aber er wird die Wissenschaft selbst garnicht anders mehr betrachten, denn als Mittel für moralische Zwecke, als einen zu realisierenden Wert. Das ist der wahre Primat der praktischen Vernunft, daß er nicht in die Sphäre der Logik hineingemischt werde, sondern diese selbst in ihrer durchaus wertfreien, von keinerlei Beurteilung durchbrochenen Geschlossenheit als wertvoll erfasse; das ist der unverwirrte Sinn jener unvergänglichen Lehre vom praktischen Primate«[1]. Wird es zum Schluß des Aufsatzes auch nicht ausdrücklich gesagt, so ist doch im Sinne des Sozialisten Adler zu schließen, daß die Wissenschaft als Mittel zur Realisierung des nicht wissenschaftlichen Sozialismus anzusehen ist.

Wir suchen nunmehr unsern eigenen Standpunkt zu dem ethischen Grundproblem kurz zu formulieren, um dann die Anwendung auf den sozialistischen Anspruch zu vollziehen[2].

---

[1] Adler, a. a. O., S. 431. Auf den Versuch, die theoretischen Grundlagen bei Marx und Kant als verwandt zu beweisen, brauchen wir uns hier nicht noch einmal einzulassen. Dagegen besteht, wie wir früher (S. 222 f., 139 f., 438) auseinandersetzten, eine historische Beziehung zwischen Kants »Primat der praktischen Vernunft« und Marx' »Tätigkeitsphilosophie«; nur will allerdings Marx — dies übersieht Adler in der den Schluß seines Aufsatzes bildenden Parallele — die Veränderung, zu der er die Philosophen aufruft, naturwissenschaftlich sicher beweisen.

[2] Ein Wort sei noch hinzugefügt über sonst hierher gehörige abweichende Meinung, so besonders über Kautskys Stellungnahme zu Kant. Er erklärt: »In Wirklichkeit ist das Kantsche Sittengesetz das Ergebnis konkreter gesellschaftlicher Bedürfnisse . . . Das Kantsche Sittengesetz war der Protest gegen die sehr konkrete Feudalgesellschaft mit ihren persönlichen Abhängigkeitsverhältnissen. Der angeblich ‚sozialistische' Satz, der die Persönlichkeit und Würde des Menschen feststellt, ist denn auch mit dem Liberalismus oder Anarchismus ebenso verträglich wie mit dem Sozialismus« (Ethik u. mat. Gesch., S. 34 f.). So richtig Kautsky im Gegensatz zu den kantianisierenden Sozialisten selbst (hierüber § 3) diesen Zusammenhang sieht, so vergißt er doch, daß gerade aus dem zuletzt von ihm angeführten Grunde die Allgemeingültigkeit der Kantischen Ethik folgt, die demnach nicht auch bloß als ein Protest gegen eine bestimmte Gesellschaftsordnung gefaßt werden kann. »Was einem Kant noch als das Produkt einer höheren Geisterwelt erschien, ist ein Produkt der Tierwelt« (a. a. O. S. 63). Hierin liegt die oft genug gerügte Verwechselung der genetischen und systematischen Erkenntnis, welch' letztere zu leugnen bei einem Verharren auf dem Standpunkt des historischen Materialismus allerdings nur konsequent ist. Vorländer, der dies letztere, wie erwähnt, übersieht, findet daher Kautskys Standpunkt zu Unrecht befremdlich (III. S. 760 ff.). Auf abweisendem Standpunkt steht auch der Altmarxist Pannekoeck, dem »Ethik und Sozialismus«, S. 9—14, völlig die Verwandtschaft des ursprünglichen liberalen

§ 3. Das Grundproblem der Ethik.

Wir knüpfen unmittelbar an die zuletzt vorgefundene Meinung an. Liegt es so, wie jene Denker behaupten, oder ist die Ethik doch eine wissenschaftliche Disziplin? Wir bejahen die letztere Frage im Einklang mit den Neukantianern rückhaltlos. Mit Recht tadelt Vorländer an Bernstein: »Wir vermissen nur die methodologischen Grundlagen dieses Idealismus. Das Verhältnis von Naturerkenntnis und Zwecksetzung, Erfahrungsgesetz und Idee ist von ihm nicht im Sinne des kritischen Philosophen erfaßt«. »Bernsteins Kritizismus ist . . . keineswegs mit dem Kantischen identisch . . . er kritisiert zu viel, er baut zu wenig auf«[1]. Ja, wenn Bernstein Recht hätte, so stände es um die Sache des ganzen Marxismus sehr schlecht. Denn indem er im Dienste des Proletariats steht, trägt er durchweg tendenziösen Charakter. Da er doch aber Anspruch auf Wahrheit erhebt, die nur eine sein kann, so ist die Berufung auf eine ursprüngliche Tendenz nur eine Ausflucht, den Wahrgehalt selbst zu übergehen und der Kritik zu entziehen. Das zweite Argument, das Bernstein mit den übrigen Vertretern seiner Gruppe teilt, ist die Meinung von der Alleinherrschaft der kausalen als der einzig wissenschaftlichen Methode. Schon früher haben wir dies zurückgewiesen und besonders gezeigt, daß die Verflechtungen der Geschichte selbst bereits Wertbestimmungen enthalten. Aber offen geblieben ist bisher das Problem, ob diejenige Art der Teleologie Wissenschaft sein kann, die zufolge der Abweisung, durch die bloße Existenz vernünftig-sittlichen Charakter gesichert zu wissen, als Ethik notwendig wird.

Um dies zu prüfen, gehen wir von einer Kritik der Kantischen und Neukantischen Ethik aus. Kant suchte in seinem kategorischen Imperativ eine Form von unbedingter Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit, deren apodiktischer Charakter von allen materialen Bestimmungsgründen frei sein sollte. Zugleich sollte aber diese Maxime das Kriterium abgeben, nach dem jede Handlungsweise als sittlich oder unsittlich erkannt wird. Kant wählte hierzu den Grundsatz, daß sie jederzeit zum Prinzip einer

---

und sozialistischen Endziels entgeht. Über Kautskys Buch vgl. ferner Staudinger, Cohen und Kautsky, Soz. Monatsh. 10, I, S. 315 ff., und Koppel in Schmollers Jahrb. 1907, S. 356 ff. In der Ethik des mehrfach erwähnten Dietzgen ist neben manchen Hegelschen Bestandteilen wie der Verherrlichung des Allgemeinen die hedonistische Wurzel des Sozialismus zum Durchbruch gekommen; denn seine oberste Idee ist das »menschliche Heil«. Vgl. besonders das Wesen der menschlichen Kopfarbeit, S. 116–51; dazu Vorländer III, S. 731 f. Menger (Neue Sittenlehre, 1905) zeichnet die bisherige Moralpraxis als Klassenmoral, ohne in der systematischen Grundlegung über eine allgemeine Demokratisierung hinauszugehen.

[1] Vorländer I, S. 53, II, S. 58.

allgemeinen Gesetzgebung erhoben werden müßte. Hierin spiegelt sich am tiefsten und großartigsten die Weltanschauung der liberalen Aufklärung. »Das Grundmotiv«, sagt Simmel, »ist, daß in jedem Individuum ein Kern enthalten ist, der das Wesentliche an ihm und der zugleich in allen Menschen derselbe ist«[1]. In Kants angeblich reine Form schlich sich als unbesehenes innerstes Bestandstück der Weltanschauung etwas ein, was nur als Inhaltsbestimmung der Sittlichkeit und zwar als sehr wesentliche anzusehen ist: die Gleichheit der Menschen vor dem Sittengesetz. Allgemeingültigkeit des sittlichen Anspruchs bedeutet keineswegs notwendig Kongruenz des normativen Verhaltens für alle.

Die gleiche fehlerhafte Identifikation begeht der Sozialismus. Begreiflich genug, da er ja mit dem Liberalismus im Endziel durchaus übereinstimmt. Dieser Zusammenhang wird von allen Neukantianern verkannt, indem man einen merkwürdigen Widerspruch zwischen Kants »Gemeinschaftsethik« und seiner Vertretung des Rechtsstaates findet[2]. Weil man die bloße Differenz des Mittels übersieht, wird von den Sozialisten regelmäßig ein zweiter Fehler begangen. Ohne weiteres glaubt man durch Kants Ethik die sozialistischen Ansprüche legitimiert zu haben, ohne zu fragen, ob die Vergesellschaftung der Produktionsmittel denn auch wirklich der richtige Weg ist, die Gleichwertigkeit der Menschen zu realisieren. Vergeblich sucht man bei Woltmann, Tugan-Baranowky, Vorländer und anderen eine solche Erörterung, die über die Behauptung hinausginge[3]. Der Mangel der Beweisführung darf uns freilich nicht hindern, zu dem Problem Stellung zu nehmen.

Am deutlichsten spiegelt sich die Erneuerung des liberalen Gleichheitsindividualismus in Stammlers Ableitung des sozialen Ideales. Aber doch hat sich hier der Standpunkt nach einer Richtung verschoben. Stammler will eine formale Idee als oberste absolute Einheit angeben, deren teleologische Geltung unabhängig von jeder empirischen Zutat ist. Während Kant uns in dem kategorischen Imperativ ein Mittel an die Hand gibt, jederzeit den sittlichen Charakter unseres Verhaltens festzustellen, ist Stammlers soziales Ideal eine notwendig unrealisierbare Idee. Hieraus folgt aber, daß wir von der Formel: »Die Gemeinschaft freiwollender Menschen, von denen ein jeder die objektiv berechtigten

[1] Simmel, Vorlesungen über Kant, 1905, S. 171.

[2] Vgl. z. B. Vorländer I, S. 6 f.

[3] Vgl. Gerlach, a. a. O. S. 565, der gegen Vorländer einwendet: »Dieses Ziel (jeden Menschen als Selbstzweck anzusehen) ist nichts dem modernen Sozialismus Eigentümliches; es ist der oberste Gesichtspunkt der Sozialökonomik als Wissenschaft«. Es gilt dies zwar bei weitem nicht, wie wir noch gleich sehen werden, für jede Sozialtheorie, wohl aber für die des Liberalismus.

Zwecke des anderen zu den seinigen macht«, gar keine Nutzanwendung machen können. Denn die historischen Etappen, in denen wir uns dem Ideale nähern, von Stammler als »objektive Richtigkeit« bezeichnet, haben zu ihrem Kriterium selbst wieder nicht anderes als das soziale Ideal, in dem aber »die objektiv berechtigten« Zwecke des Relativsatzes bereits als bekannt vorausgesetzt werden. Wollten wir mit Hülfe der Stammlerschen Formel eine Stellungnahme zum Sozialismus suchen, so würde das Unternehmen ganz vergeblich sein, da in ihr eine unbekannte Größe, das Problematische des »objektiv berechtigten« Zweckes stecken geblieben ist. Es bleibt hier nur der ja auch von Stammler zugestandene Ausweg, das »objektiv Richtige« in einer möglichsten Annäherung an das soziale Ideal zu sehen. Dann liegt nur ein formaler Fehler vor, und es müßte im Relativsatz das »objektiv berechtigte« des Zweckes als eine irreführende Wiederholung des ganzen Problems gestrichen werden. Dann erhalten wir allerdings eine einwandfreie Formel, an der jetzt nur dies eine auszusetzen ist, daß sie, weil sie den Charakter sozialer Zwecke inhaltlich überhaupt freiläßt, gar kein Kriterium spezieller Ansprüche abgeben kann. Wir erhalten genau den gleichen Geltungsbereich, wie ihn der kategorische Imperativ dahin ausdrückt, daß die Gleichberechtigkeit der Zwecke aller verlangt wird.

Es läßt sich aber leicht zeigen, daß die so gefundene Formel nicht genügen kann. Denn es leuchtet ohne weiteres ein, daß mit ihr, worauf Simmel aufmerksam macht[1], eine Gesellschaft von Mordgesellen ebensogut verträglich ist, als die wahrhaft sittlicher Persönlichkeiten. Kants kategorischer Imperativ und Stammlers »soziales Ideal« helfen uns also keinen Schritt weiter.

Es war kein Zufall, sondern sachlich richtige Überlegung, wenn die ethischen Sozialisten, obwohl durch Stammler sicherlich bedeutend angeregt, den von ihm eingeschlagenen Weg nicht verfolgten, um etwa die von ihm offen gelassene Anwendung auf den Sozialismus zu bejahen. Vielmehr knüpften sie an eine Formulierung von Kant selbst an, die er aus der im Sittengesetz verborgenen Gleichheit des Anspruchs unmittelbar gefolgert hatte, nämlich jeden Menschen als Selbstzweck, niemals als bloßes Mittel anzusehen. Wir betonten bereits, daß diese Sozialethik auch vom Liberalismus geteilt wird. Auch der Kapitalismus ist, wie wir früher

[1] »Wer sich etwa bewußt ist, geschickter als alle anderen betrügen zu können, würde sich bei allgemeiner Herrschaft des Betruges gar nicht so übel stehen und diesen durchaus als allgemeines Gesetz wollen . . . Eine trotzige Kraftnatur wäre durchaus damit einverstanden, ebenso rücksichtslos unterworfen zu werden, wie sie selbst andere unterwirft« (Simmel, a. a. O. S. 98).

sahen, zuletzt durch die Rücksicht auf den Konsumenten, nicht aber durch die bloßen Verwertungsbedürfnisse des Kapitals bestimmt; umgekehrt würde aber auch im sozialistischen Produktionsprozeß jeder als Glied und insofern auch als Mittel im Gesamtprozeß angesehen werden müssen. Immerhin besteht, wie wir gleichfalls früher konstatierten (Kap. XXI, S. 634), der von Marx behauptete allgemeinste Widerspruch zwischen Konsumtion und Produktion, insofern als der Kapitalismus die Armut als eine gegebene Größe behandelt. Ist also das Moralprinzip Kants giltig, so erhalten die sozialistischen Ansprüche von hier aus eine wohlbegründete Legitimation. Es kommt also darauf an, zu dem sittlichen Standpunkt Kants im Ganzen Stellung zu nehmen.

Ist der Formalismus seines Ausgangspunktes überhaupt verkehrt? Diese Frage ist entgegen weit verbreiteten Ansichten unbedingt zu verneinen. Aber Kants Ableitung muß nach zwei Richtungen verschoben werden. Er hat, wie wir sahen, einmal zuviel in seinen Imperativ hineingelegt: die materiale Bestimmung der Gleichheit, und zweitens zu wenig, insofern als durch die Allgemeingültigkeit sozialer Zwecke ihr sittlicher Charakter noch keineswegs gesichert ist. So müssen wir, was allerdings hier wie so manches andere Problem nur angedeutet, nicht des näheren bewiesen werden kann, die Kantischen Prinzipien wenden. Der analytische Teil der Ethik konstatiert als einen nicht empirisch ableitbaren Satz die Allgemeingültigkeit des Normativen[1]. Der Formalismus ist darauf zu beschränken, daß alle Menschen der Pflicht — gleichgültig welcher — unterworfen sind, einer Pflicht, deren Anerkennung schlechthin verlangt wird. In diesem Sinne mag man von einem »transzendentalen Charakter der sozialen Erfahrung«[2] sprechen, ohne freilich dabei metaphysische Hintergedanken einlassen zu dürfen. Es wird nichts weiter damit gesagt, als daß nur die Tatsache der Sittlichkeit, die Anerkennung des Werturteils im Verhalten der Menschen Gemeinschaft allererst möglich macht. Dieser Verpflichtungscharakter braucht und kann aber nicht empirisch abgeleitet werden, da, wer ihn widerlegen wollte, den Selbstwiderspruch formulieren müßte, daß das Sollen nicht sein solle. Weil die logische Norm, so kann auch die analoge sittliche Norm nur in einem ungültigen Urteil der Selbstaufhebung abgestritten werden. Diese Idee der Pflicht, des Sollens überhaupt sagt uns über den Inhalt dessen, was richtiges Verhalten ist, noch nichts. Wir müssen, um einen

[1] Vgl. dazu Kap. XVIII, S. 440ff.

[2] Adler, a. a. O., S. 369. Die Worte haben hier aber einen ganz anderen Sinn, da Adler hierunter die Tatsache der Vergesellschaftung, das soziale Bewußtsein versteht. Vgl. S. 575.

wirklich brauchbaren kategorischen Imperativ zu erhalten, eine solche Bestimmung hinzufügen. Es wird dies nicht schwer. Denn ersichtlich hat der Geltungscharakter des Normativen nur einen Sinn mit der Verknüpfung des Normativen überhaupt. Daß wir sollen, diese erkenntnistheoretische Urtatsache bedeutet in zweiter Linie — hier beginnt die synthetische Darstellung —, daß wir auch sollen sollen. Dies heißt aber nichts anderes, als daß alle Sittlichkeit den Wert zum Inhalt nimmt. Den Inbegriff der leitenden Werte aber, jenes neue Reich, das sich über dem natürlichen erhebt, nannten wir früher im Anschluß an Rickert die Kultur[1]. Sie ist demnach das oberste Kriterium des Moralprinzips. Wir erhalten die Formel: Handle so, daß, da du überhaupt verpflichtet bist, dein Verhalten als allgemeingültige Regel der identischen Voraussetzungen gedacht qualitativ und quantitativ ein Maximum von Kulturleistungen zu fördern geeignet ist[2].

Wir erläutern die Geltung dieses so gefundenen Satzes durch eine Kritik des von Dietzel genannten »Individual- und Sozialprinzips«. Hierunter versteht er: »das Sozialprinzip, d. i. der Satz, daß die Gesellschaft oberster Zweck sein solle, das Individuum nur dienendes Mittel für ihre Zwecke, Organ des sozialen Körpers wie das Glied Organ des physischen. Das Individualprinzip, d. i. der Satz, daß das Individuum — jedes Individuum als gleichwertig jedem andern gedacht — oberster Zweck sein solle, die gesellschaftliche Organisation dienendes Mittel für seine Zwecke. Entweder auf jenes oder auf dieses Axiom baut sich jede

---

[1] Münsterbergs Scheidung zwischen »Lebenswerten« und «Kulturwerten« (Philosophie der Werte, 1908, vgl. die Tafel vor S. 83), erscheint mir nicht glücklich. Denn in systematischem Sinne entspringen alle Werte der Gemeinschaft.

[2] Der Zirkel in diesem Imperativ ist klarliegend. Denn zum Kriterium des Ethischen wird die Kausalbeziehung zu Werten gesetzt, in der neben dem logischen und ästhetischen auch der ethische Wert wiederholt wird. In der Tat ergibt sich so eine merkwürdige Stellung des ethischen Wertes. Denn während er, analytisch betrachtet, das Letzte ist, — obgleich in der Beweisführung wieder der logische Wert den Vorrang hat —, so stellt er sich doch nicht als die höchste Aufgabe des Menschen dar, sondern als ein Mittel zu allgemeiner Realisierung der Identität des logischen und ästhetischen, d. h. zugleich religiösen Wertes. Solange dieses Ziel, dem wir uns nur in der Unendlichkeit nähern, noch nicht vollendet ist — alsdann wäre der sittliche Wert durch seine Verwirklichung aufgehoben —, dient er zur unmittelbaren Herstellung der Bedingungen, unter denen die Gemeinschaft und mit ihr der Fortschritt jener letzten Idee gedeiht. Sein Inhalt ist Gepräge und Bedürfnis der kulturellen Epoche. Der Zirkel, der schon in dem Terminus »Sollen Sollen« liegt, haftet übrigens jeder Wissenschaft an, die immer ihre eigene erst zu prüfende Gültigkeit voraussetzt, z. B. der Logik und Erkenntnistheorie.

Theorie des sozialen Seinsollens« [1]. Es soll nicht bestritten werden, daß man mittels dieser Einteilung ein wertvolles Hilfsmittel zur Analyse sozialphilosophischer Systeme erhält. Aber es handelt sich hierbei nicht, wie Dietzel meint, um letzte Prinzipien, um Axiome. Er behauptet: »Das Sozialprinzip ist ohne metaphysisch-überirdische Konsequenz unhaltbar. Ohne diese Sanktion läßt sich ein Recht der Staaten, die Individuen als Organe des Staatszwecks zu behandeln und ein Recht der späteren Geschlechter von den früheren Opfer zu fordern, nicht konstruieren . . . Weil nun zwar unbeweisbar ist, daß eine solche Potenz in der Geschichte waltet, ebensowenig aber der Gegenbeweis geführt werden kann — woraus die absolute Wahrheit des Individualismus sich ergebe — darf das Sozialprinzip als gleichwertig dem Individualprinzip bezeichnet werden« [2]. Der formale Gedanke des Sollens, der Verpflichtung überhaupt, ist die höhere Instanz, in der beide Gegensätze aufgehoben sind. Insofern ist also das Sozialprinzip nicht unbeweisbar und unwiderlegbar, sondern vielmehr, wie wir ausführten, eine Bedingung, die soziale Erfahrung überhaupt als Wertgemeinschaft allererst möglich macht, und damit eine Tatsache, die als letzte nur konstatiert werden kann, wie der Anspruch auf logische Wahrheit. In diesem Sinne muß jede Wissenschaft der Ethik von der Feststellung ausgehen, daß die Menschen einer Idee unterworfen sind, die aus dem Gebiet des Natürlichen ebenso deutlich hinausführt, als sie nicht notwendig in die Metaphysik hineinführt. Während so gedeutet das Sozialprinzip eine Urtatsache ist, ist umgekehrt das Individualprinzip überhaupt kein sittlicher Kanon, wenn darunter verstanden wird, daß das Individuum die Gemeinschaft nur als Mittel zu seinem Glück beliebig benutzen darf. Es folgt aber noch gar nicht aus dem Geltungscharakter des Normativen ein konsequenter Anti-Individualismus in dem Sinne, daß die Menschen einer rechtlichen oder politischen Gebundenheit zu unterwerfen seien. Indem wir vielmehr als einen materialen Bestimmungsgrund der Sittlichkeit den Kulturbegriff hinzufügten, um so die analytisch gefundene Form zu einem wirklichen Kriterium zu machen, muß erst noch gefragt werden, ob eine derartige Verpflichtung auch das inhaltlich Richtige sei, das aus der Bestimmung der Kultur abfließt. Nietzsche z. B., der bei Dietzel mit Spinoza als Vertreter der individualistischen Machttheorie erscheint, vertritt durchaus die soziale Idee überhaupt; der Übermensch ist gerade deswegen wirkliche Ethik, weil er den kleinen Leuten und den Herrenmenschen ein

[1] Dietzel in dem zitierten Aufsatz der Frankensteinschen Zeitschr. I, S. 3.
[2] Dietzel, Rodbertus II, S. 217. Vergl. Derselbe, Art. Individualismus im Handwörterb. d. Staatsw. IV, S. 1328 ff.

genau bestimmbares sittliches Verhalten zuweist und besonders den letzteren strenge Pflichten gegen sich selbst auferlegt. Die Stellungnahme zu Nietzsche ist dadurch bedingt, ob man, wie er meinte, wirklich auf diese Weise die Kultur am ersten fördert. Am deutlichsten zeigt sich die Relativität der von Dietzel behaupteten »Axiome« in der von ihm selbst in den Vordergrund gerichteten Gegenüberstellung von Rodbertus und den demokratischen Sozialisten. Ersterer soll als Vertreter des Sozialprinzips einen »Sozialismus«, diese »le bonheur commun«, den »Kommunismus« als eine Unterart des Individualismus gefordert haben. »Rodbertus . . . ist der Schöpfer einer deutschen Sozialphilosophie geworden, aus welcher nicht der Sirenengesang des französischen Kommunismus von Freiheit, Glück und Genuß, sondern der ernste Choral der Pflicht uns entgegenhallt« [1]. Sehen wir indes näher zu, so ergibt sich zweierlei. Rodbertus will die Kollektivierung der Produktionsmittel, weil er durch die Entrechtung der Arbeiter für die Kultur fürchtet. Dietzel selbst zitiert diese Aussprüche, wo Rodbertus die Möglichkeit ins Auge faßt, daß »die Grundlagen der modernen Kultur zertrümmert« werden könnten, daß »die moderne Zivilisation solcher auswärtigen Barbaren (wie Rom) gar nicht dazu nötig hat, sondern sie in ihrem eigenen Schoße erzieht«. Das vernichtende Urteil über das System der freien Konkurrenz wird ausgesprochen. Denn: »Aus dieser kulturfeindlichen Tendenz kommt das System nicht hinaus, wenn es nicht — ein anderes wird, wenn nicht das System der Erwerbsfreiheit zu seinen Vorgängern in der Geschichte der Staatswirtschaft versammelt wird und ein neues, ein System der Staatsleitung die Gewalt übernimmt« [2]. Dietzel meint nun: »Ist die Vollendung der Gattung der Zweck, welchem zu dienen die sozialgeschichtlichen Organisationsformen — die Staaten, in denen das nationale Sonderleben sich entfaltet — verpflichtet sind, so ergibt sich die ‚Eine organisierte Gesellschaft des Menschengeschlechts' als ein notwendiges, aus dem Grundprinzip der Sozialphilosophie abgeleitetes Ziel, als das soziale Ideal« [3]. In dieser Auffassung, als ob das Sozialprinzip ohne weiteres zur Verstaatlichung der Wirtschaft führen müßte, klingt bei Dietzel nicht weniger wie bei Rodbertus selbst die politische Geschichtsauffassung nach, an deren Stelle die kulturhistorische zu treten hat. Konsequenterweise dürfte Rodbertus erst dann seine Staatswirtschaft wollen, wenn so die Kultur besser gesichert würde als im Kapitalismus, — was jedenfalls ein Problem ist. In diesem richtigen Gesichtspunkt —

[1] Dietzel, a. a. O. II, S. 240.
[2] Rodbertus bei Dietzel, a. a. O., S. 9 f. Vgl. ferner besonders II, S. 77 ff.
[3] Dietzel, a. a. O. II, S. 96.

aus Rücksicht auf die Kultur also — verschob denn auch Rodbertus die volle Realisierung seines Ideals um volle fünfhundert Jahre. »Ich glaube also nicht«, meint er, »daß die Gesellschaft ihren Weg durch die Wüste schon beendet hat, daß ihre sittliche Kraft schon groß genug ist, um das gelobte Land der Erlösung vom Grund- und Kapitaleigentum durch freie Arbeit erwerben und behaupten zu können«[1]. Und an anderer Stelle nennt er es mit dem gleichen historischen Auge »eine tiefe providentielle Gerechtigkeit, daß Boden-, Kapital- und Arbeitsprodukt den Arbeitern nicht gehören«[2]. Der konsequente Rodbertus muß unserer Lösung des ethischen Grundproblems zustimmen.

Andererseits erscheint nun der Marxismus bei Dietzel als eine Fortsetzung des liberalen Individualismus im Sinne einer hedonistischen Moral, wie denn auch Rodbertus tadelt, daß »sämtliche Sozialisten, Marx nicht ausgeschlossen, noch die individualistische Eierschale nachschleppen«[3]. Aber der bloße Anspruch auf »Berechtigung des Genusses«, der von den Franzosen vielfach, aber nicht ausschließlich in den Vordergrund gerückt ist — jede Geschichtsphilosophie (vgl. den Saint-Simonismus) kommt auf andere Problemstellung —, gibt nach unserer Ableitung überhaupt kein gültiges Moralprinzip. Sehen wir indessen näher zu, so finden wir neben dem Hedonismus auch bei Marx und Engels den Gesichtspunkt der Kultur in dem gleichen Sinne gewertet wie bei Rodbertus, soweit nicht die materialistische Geschichtsauffassung ethische Ansichten verdeckt. Ganz wie er rechtfertigen sie die Sklaverei als Bedingung der antiken Kultur[4] sowie überhaupt die Klassenherrschaft der bisherigen Epoche durch die geringe Produktivität der Arbeit; die Arbeitsteilung, »der Fachidiotismus und das Spezialistentum«, werden als kulturfeindlich angegriffen; ja, Marx will im Zukunftsstaate verwirklichen »das Reich der Freiheit, das sich Selbstzweck ist«, d. h. nichts anderes als den In-

[1] Rodbertus, Dritter sozialer Brief, S. 285. Begreiflicherweise wurde er aus diesem Grunde von den Marxisten am heftigsten angegriffen; vgl. besonders Engels, Vorwort zu Marx, Elend, S. XX ff.

[2] Rodbertus, a. a. O., S. 56. In der Formulierung dieses Standpunktes liegt zugleich das schon oben angedeutete völlige Abrücken von der rechtsphilosophischen Dogmatik — ebenso wie wir diesen Dualismus bei Marx finden vgl. die folgende Parallele).

[3] Rodbertus bei Dietzel, a. a. O. I, S. 75.

[4] Daß seine Einbeziehung des Marxismus in den »Kommunismus« falsch ist, beweist Dietzel selbst, wenn er, a. a. O. I, S. 16 sagt: »Niemals kann ein Kommunist die Sklaverei rechtfertigen«. In einem Dietzel verwandten Sinne fragt Lask a. a. O. S. 15, »ob dem Werttypus des Sozialen eine selbständige Stelle in einem umfassenden Wertsystem gebührt«. Das Soziale ist weder eine individualistische Hilfskonstruktion noch metaphysisch begriffsrealistisch, sondern transzendental.

begriff der geistigen Werte, die wir als Kultur definierten. Er und Rodbertus sind durch diese gemeinsame Grundlage die wahren Erben der deutschen Geschichtsmetaphysik.

Der Anspruch, den der ethische Sozialismus jedweder Richtung formuliert, kann demnach keine andere Legitimation erfahren, als indem wir fragen: Ist durch die Betrachtung jedes Menschen als Selbstzweck im sozialistischen Sinne nicht der soziale Gesamtzweck, die Kultur bedroht oder ist umgekehrt die Sozialisierung der Produktionsmittel ihr günstig? Ist, so gestellt, der Sozialismus ethische Notwendigkeit?

§ 4. Der Sozialismus als Kulturproblem.

A. Allgemeines.

Nach den Ausführungen des vorigen Paragraphen kann der Sozialismus nur als Kulturproblem gerechtfertigt werden. Damit entfallen zunächst alle diejenigen Ansprüche, die, wie wir sahen, ohne weiteres von der Ungerechtigkeit des Besitzeinkommens ausgehen und in der alleinigen Legitimation des Arbeitseinkommens ein Gerechtigkeitsaxiom verwirklichen wollen. Die Vergesellschaftung der Produktionsmittel ist daher zunächst nicht, wie die Vertreter dieser Gruppe annehmen, sittlicher Selbstzweck. Es beruht dieser Gedanke zudem auf einem Irrtum, der sogar als Mangel sittlichen Empfindens bezeichnet werden muß und sich nur als Reaktion gegen eine offensichtlich ungerechtfertigte Ausbeutung erklärt, der Meinung nämlich, daß die Kulturleistung eines Menschen überhaupt in der Bezahlung ein vollgültiges Äquivalent erhalten könne. Die Suche nach einem hieraus folgenden »gerechten« Verteilungsmaßstab ist das Produkt einer irregeleiteten im schlechten Sinne individualistischen Ethik. Zudem widerlegen sich diese Anschauungen selbst, da sie mit gleicher Berechtigung einander widersprechende Gerechtigkeitspostulate aufstellen. Auch mit dem Ideale der Gleichheit und Gleichberechtigung der Menschen kann nicht ohne weiteres operiert werden. Die Quantität der Kulturleistungen würde hierdurch vielleicht gesichert; aber es bedarf der Prüfung, ob nicht die infolgedessen notwendig werdenden Einrichtungen der Qualität der Kultur selbst wieder gefährlich werden könnten. Die soziale Idee der Werte ist der letzte Zweck, der zum Kriterium aller sittlichen Bestrebungen — ihre Träger als bloße Mittel gedacht — wird.

Unsere Kulturformel gestattet die Berücksichtigung des tieferen Sinnes, der in dem historischen Wechsel der Moral liegt, ohne freilich den bei den Vertretern dieser Anschauung gewöhnlichen Nur-Historis-

mus zu rechtfertigen. Wenn die Sklaverei des Altertums, wie es scheint, Bedingung seiner Kultur war, so war sie gerecht. In Anwendung auf die Probleme der Gegenwart ergeben sich freilich erhöhte Schwierigkeiten. Das Urteil, ob eine Einrichtung zur Kultur erfordert ist, kann mit dem Anspruch auf Exaktheit nur von der objektiven Warte späterer Zeiten — und auch dann nur mit Schwierigkeiten — festgestellt werden. In diesem Sinne sagten wir in der Einleitung, daß der Versuch vergeblich verlaufen mußte, das mit exakter und gar naturwissenschaftlicher Sicherheit beweisen zu wollen, was als praktische Weltanschauung nur in der Idee dem logisch zwingenden Beweise zugänglich ist. Aber trotzdem ist es unzuläßlich, sich jemals auf diesen Einwand zu berufen: die Ethik ist Wissenschaft wie jede andere normative Disziplin. Nur psychologisch ist das Wort Fichtes gültig: »Was für eine Philosophie einer hat, das hängt davon ab, was für ein Mensch er ist«. Die eine Wahrheit — sie liegt im Schoße der Unendlichkeit verhüllt, um erst in der Unendlichkeit selbst sich dem kämpfenden Menschengeist zu ergeben. Weil sie aber in ihrer strahlenden Objektivität nur eine ist, so beginnt zwar in jedem bestimmten historischen Augenblick innerhalb der Wissenschaft selbst jene Grenze, jenseits deren der Glaube und die Persönlichkeit in ihre Rechte treten. Aber da man in dem Fortschritt der Erkenntnis, der beständig die Grenze des Wissens zu seinen Gunsten verrückt, niemals weiß, wo sie selbst liegt, vielmehr um sie ja gerade gekämpft wird, so ist eine Berufung auf die Schranken des Wissens jedesmal eine verbotene Ausflucht. Die systematische Erkenntnis ist auch hier eine andere als die genetische Reihe.

Mit diesen Einschränkungen, die den Wert der folgenden Untersuchungen wohl im psychologischen, nicht aber im systematischen Sinne erschüttern, gilt es also nunmehr die Untersuchung nach dem Verhältnis zwischen Sozialismus und Kultur wissenschaftlich zu formulieren. Gemeinhin neigt man dazu, diese Beziehung ohne weiteres als eine feindliche zu behaupten. So sagt, um nur einen anzuführen, Diehl in der Kritik Proudhons: »Das Privateigentum ist eine notwendige Institution für jeden wirtschaftlichen und Kulturfortschritt«[1]. Daß dies nicht mit so unbedingter und selbstevidenter Sicherheit behauptet werden kann, beweisen am deutlichsten Rodbertus und Marx, die ja, wie wir sahen, neben der Ungerechtigkeit auch »die kulturfeindliche Tendenz« der heutigen Ordnung angreifen. Man darf nicht vergessen, daß es sich nicht um die Frage handelt, ob Privateigentum überhaupt, sondern ob die heutige kapitalistische Form Bedingung der Kultur ist. Ist ihre Kritik bei Marx

[1] Diehl, Proudhon I, S. 71.

verdeckt, so berufen sich umsomehr seine Nachfolger auf dieselbe kulturzerstörende Wirkung des Kapitalismus, die Rodbertus zum deutlichen Ausgangspunkt nimmt. So erklärt Stern: »Der Sozialismus nimmt keinem, sondern gibt jedem. Die soziale Frage ist nicht eine bloße Klassenfrage, sondern auch eine Kulturfrage«[1]. Die beste Rechtfertigung des Sozialismus hat von diesem Standpunkte Koigen gegeben in seinem Buche: »Die Kulturanschauung des Sozialismus«, 1903. »Der Sozialismus in toto ist keineswegs nur ein beschränktes Zeitproblem, etwa ein Problem der sogenannten sozialen Frage, sondern ein allgemeines Kulturproblem, das Problem unseres Zivilisationskreises«[2]. Und Bernstein erklärt in dem Vorwort zu diesem Buche: »In der Tat bleibt meines Erachtens die umfassendste Betrachtung des Sozialismus schließlich doch immer die kulturelle, die ihn als ein Kulturproblem, als das Kulturproblem auffaßt und seine Funktion als Kulturfaktor oder Kulturträger in den Vordergrund stellt«[3].

Ehe wir indessen in die eigentliche Untersuchung eintreten, ist das gewonnene Kriterium der Ethik von seiner Idee zu einem bestimmteren Gedanken zu spezialisieren. Aus der historischen Genesis des Sozialismus ist eine für unsere Zwecke höchst wichtige Lehre zu ziehen. Wie erklärt sich, so müssen wir fragen, der Wandel des Mittels, mit dem Liberalismus und Sozialismus das gleiche Ziel verfolgen, der eine durch den Rechtsstaat, der andere durch die Staatsomnipotenz? Den Ausgangspunkt bilden hier naturgemäß die Tatsachen der kapitalistischen Entwicklung, die Entstehung der modernen sozialen Ungleichheit. Aus früheren Auseinandersetzungen (vgl. z. B. die Analyse des Klassenkampfes) folgt nun aber, daß wir stets auf die psychologischen Eigentümlichkeiten des Menschen als letzten Faktor der Geschichte zurück-

[1] Stern, Der Zukunftsstaat, 1906, S. 35.

[2] Koigen, a. a. O. S. 55. Koigens eigener Standpunkt ist ein ästhetischer und religiöser »Wirklichkeitsidealismus«. »Der Wirklichkeitsidealismus lehrt eine wahre Allidealisierung. Die gesammte Mannigfaltigkeit der Welt, insofern sie ihr Lebendigsein nur der Schöpfung, der Kultur schlechthin verdankt, ist Zweck, Selbstzweck und Mittel zu einer und derselben Zeit. Sie ist Selbstzweck als aus eigener autonomen Initiative sich bejahend-wertende Erscheinung; sie ist Zweck, als Ebenbild des positiv-wertvollsten Weltprinzips; sie zeigt sich endlich noch als Mittel, indem sie zur Verwirklichung des eigentlichen Lebens, der Weltreligion, zum Durchleben der ewigen Einheit, der Weltintimität dient. Das weltreligiöse Leben kann aber am tiefsten dort sich offenbaren, wo die sozialistische Kulturverfassung, wo die sozial-individuale Einheit am gründlichsten und in immer mehr sich bereichernder Gestalt Boden gefaßt hat« (a. a. O. S. 79). Koigen wendet sich demnach gegen die nur ethische Begründung des neukantischen Sozialismus. Bei Koigen vermissen wir aber ebenso wie hier ein Eingehen auf das Problem, ob wirklich die Kollektivierung der Produktionsmittel, realistisch gewertet, diesem idealen Ziele als Mittel günstig ist.

[3] Bernstein, a. a. O. S. V.

greifen müssen. So ergibt sich die bedeutsame Wahrheit: Wenn auch die Vererbung des Eigentums heute unmittelbar zur Ungleichheit führt, so ist ihre Genesis doch ursprünglich ein natürlicher Ausfluß der freien Konkurrenz. Die Ungleichheit überhaupt ist also nicht eine soziale, sondern eine natürliche Tatsache. Es folgt hieraus die Nutzanwendung, die auch sonst die Geschichte überall predigt: Freiheit und Gleichheit schließen sich aus. In diesem Rahmen — und nicht wie die Marxisten wollen — als Ausdruck der Verzagtheit des Bürgertums ist die Rolle zu deuten, die der systematische Pessimismus im neunzehnten Jahrhundert gespielt hat. Daß er in Philosophie, Literatur und Kunst so elementar zum Durchbruch kam und lange Zeit weite Kreise beherrschte, dies bedeutet nichts anders als die verzweifelte Trauer um den Verlust des verloren gegangenen Menschheitsglaubens. Endlich war die Emanzipation von der staatlichen und sozialen Gebundenheit eingetreten, die man seit dem Ausgang aus dem Mittelalter erstrebt hatte. Aber indem die Verhältnisse das Gegenteil der erstrebten ordre naturel wurden und der bis dahin sieghafte Optimismus Unrecht erhielt, da ergriff Europa ein langer Kater, die Folge einer grausamen Enttäuschung. Nur so ist nunmehr eine Weltbejahung möglich geworden, indem man an Stelle eines demokratischen einen aristokratischen Individualismus setzt. Es ergibt sich die Alternative: Entweder Freiheit und Ungleichheit oder Unfreiheit und so künstlich hergestellte Gleichheit. Die erste Antwort gaben diejenigen Individualisten, deren ganze Lebensauffassung um die Verehrung der großen Persönlichkeit kreist: auf politischem Gebiet Treitschke, auf philosophischem Nietzsche, auf literarischem Hebbel. Die zweite Möglichkeit wurde von dem Marxismus bejaht, nicht allerdings, wie wir noch sehen werden, von dem Sozialismus überhaupt. Zwischen diesen beiden Extremen wurde aber der Liberalismus mehr und mehr zurückgedrängt, weil er sich gezwungen sah, sein ursprüngliches Programm zu verleugnen und zu einem wirklich neuen nicht die Kraft fand.

Indessen ist die neue Problemstellung nicht so einfach, wie es nach diesem Schema erscheint. Die Demokratie ist kein sittliches Endziel. Denn entsprechend der natürlichen Ungleichheit werden die leitenden Kulturwerte, deren Inbegriff wir zum Kriterium der Sittlichkeit machten, von großen Männern erzeugt. Daß es sich aber nicht um »sogenannte große Männer« handelt, folgt aus unserer früheren Ablehnung des Empirismus und der Vorstellung, die in der Geschichte die alleinige Herrschaft des begrifflich Allgemeinen sieht. Selbst dann

aber, wenn der große Mensch nur Ausdruck seiner Zeit ist, ist er doch als ihr Sprecher ohne weiteres notwendig. Die überragende Persönlichkeit ist das Schlußglied, in dem der über das Sein hinausgehende Wert als Inkarnation des Ideellen erscheint. In diesem Sinne hat deshalb Nietzsche unbedingt Recht, wenn er lehrt: »Das Ziel der Menschheit kann nicht am Ende liegen, sondern nur in ihren höchsten Exemplaren« [1].

Es ist derselbe Gedanke, den Hebbel so ausdrückt:

»Nimmer in tausend Köpfen, der Genius wohnt nur in einem,
Und die unendliche Welt wurzelt zuletzt nur im Punkt.
Nicht durch Stimmenmehrheit sind Himmel und Erde entstanden,
Nie auch ein großes Gedicht oder ein ewiges Bild.«

Dieser Individualismus hat deswegen Recht, weil durch ihn der soziale Endzweck, die Kultur am besten verwirklicht wird.

Von hier spitzt sich das Problem des ethischen Sozialismus auf die Frage zu: Sozialismus und Persönlichkeit. Daß die übliche Entgegenstellung Sozialismus und Individualismus als Alternative falsch ist, braucht nicht noch besonders betont zu werden. Bei Marx fanden wir vielmehr einen extremen und daher ganz leeren Individualismus, der auf Feuerbachs vollkommenen Gattungsmenschen und daher zuletzt auf Hegels Selbstbewußtsein zurückgeht. Und Bernstein erklärt: »Die Ausbildung und Sicherung der freien Persönlichkeit ist der Zweck aller sozialistischen Maßregeln, auch derjenigen, die äußerlich sich als Zwangsmaßregeln darstellen. Stets wird ihre genauere Untersuchung zeigen, daß es sich dabei um einen Zwang handelt, der die Summe von Freiheit in der Gesellschaft erhöhen, der mehr und einem weiteren Kreise Freiheit geben soll, als er nimmt« [2]. Freilich ist die unmittelbare Erneuerung des Ideals der Freiheit und Gleichheit der größte Fehler des Marxismus. Man übersieht, daß gerade seine Notwendigkeit die Unvereinbarkeit beider Bestimmungen beweist; man macht die Kapitalmacht verantwortlich, anstatt die hinter ihr agierenden Individuen zu sehen. Die demokratische Spielart des Individualismus, wie sie Marx und Engels vertraten und unter den Lebenden sich Bebel am meisten zu eigen gemacht hat, sie ist für den historisch Geschulten ein Atavismus, kausal und teleologisch gleich unmöglich. Wer heute als selbst bedeutender Mensch Demokrat sein und hierin wirklich konsequent bleiben will, muß zugrunde gehen: an diesem inneren Zwiespalt zwischen demokratischem Willen und aristokratischer Seele mußte Lassalles fast romantische Ritterfigur scheitern und nicht minder deutlich war dies der Konflikt in Heinrich Heine. Mit Stolz nennt wohl der Sozialdemokrat seine Bewegung einen »Sklaven-

[1] Nietzsche, Werke I, S. 364. [2] Bernstein, Voraussetzungen S. 129.

aufstand«, wie wir überhaupt Ähnlichkeiten in der Geschichtszeichnung von Marx und Nietzsche bei umgekehrter Wertung fanden: »Einen solchen Sklavenaufstand, machtvoll über die ganze Erde von gleichem Wollen trotz aller nationalen und Rassenverschiedenheiten inszeniert, hat die Welt noch nicht gesehen. Aus den Tiefen heraus sproßt über der verdorrenden Vegetation der bürgerlichen Welt die junge Saat einer neuen Zeit«[1].

Wenn dies die einzige Legitimation des Sozialismus wäre, würde allerdings das Urteil Nietzsches zutreffen, der, in ihm nur eine demokratische Bewegung sehend, zu einer harten Abweisung gelangt: »Der Sozialismus — als die zu Ende gedachte Tyrannei der Geringsten und Dümmsten, d. h. der Oberflächlichen, Neidischen und der Dreiviertelschauspieler — ist in der Tat die Schlußfolgerung der modernen Ideen und ihres latenten Anarchismus; aber in der lauen Luft eines demokratischen Wohlbefindens erschlafft das Vermögen zu Schlüssen oder gar zum Schluß zu kommen . . . Die Lehre von der Gleichheit! — Aber es gibt gar kein giftigeres Gift: denn sie scheint von der Gerechtigkeit selbst gepredigt, während sie das Ende der Gerechtigkeit ist . . . Die Demokratie repräsentiert den Unglauben an große Menschen und an eine Elite-Gesellschaft, sie sagt: ‚Jeder ist Jedem gleich: Im Grunde sind wir allesamt eigennütziges Vieh und Pöbel' . . . Die Entartung des Menschen, hinab bis zu dem, was heute den sozialistischen Schwärmern als ihr Mensch der Zukunft erscheint, als ihr Ideal! — Diese Entartung und Verkleinerung des Menschen zum vollkommenen Herdentier ist möglich. Wer diese Möglichkeit einmal zu Ende gedacht hat, kennt einen Ekel mehr als alle übrigen Menschen«[2].

Hat Nietzsche wirklich Recht? Ist, wie auch so manche Marxisten meinen, der Sozialismus nur eine demokratische Bewegung und nur so denkbar? Das Gegenteil ist wahr. Denn keine andere Gesellschaftsordnung ist so auf eine Rangordnung zugeschnitten, wie sie die Vergesellschaftung der Produktionsmittel zur Folge hätte. Die Gesamtorganisation der Wirtschaft würde eine Stufenleiter darstellen, auf der jeder in bestimmter Abfolge eine ganz bestimmte Stelle einnimmt. Es trifft daher wohl den ursprünglichen Gleichheitsradikalismus des Marxismus, nicht aber den Sozialismus selbst, wenn Nietzsche sagt: »Es gibt etwas, was in einem Zeitalter des gleichen Rechts für alle unangenehm klingt: das ist Rangordnung«[3]. Und ebenso falsch ist es, wenn Naumann an Hand der überlieferten

[1] Fendrich, Zur Psychologie des Sozialismus. Sozial. Monatsh. 10, I, S. 159.
[2] Nietzsche, Biographie II, 2, S. 624 f.
[3] Nietzsche, a. a. O. S. 628.

politischen Begriffe urteilt: »Kapitalismus ist die aristokratische Auffassung desselben Wirtschaftslebens, dessen demokratische Auffassung Sozialismus heißt«[1]. Der Sozialismus bedeutet vielmehr eine große allgemeine Beamtenaristokratie.

Für die unmittelbare Erkenntnis der nur so möglichen Organisation ist es charakteristisch, daß diejenigen Sozialisten, die sich näher mit ihrem Ideale beschäftigten, zumeist von selbst — bewußt und unbewußt — den großen Gedanken der Rangordnung, der natürlichen Aristokratie anerkannt haben. Es gehören hierhin zunächst alle die, die durch das Recht auf den vollen Arbeitsertrag die Verschiedenheit des Einkommens beibehalten wollen und wie der Saint-Simonismus (vgl. das Zitat S. 686) durch diesen allerdings falschen Gedanken der Äquivalenz zwischen Leistung und Lohn die ursprüngliche Verschiedenheit der Menschen behaupten. Am deutlichsten ist die gleiche Meinung von den Sozialisten vertreten worden, die eine genaue Darstellung ihres Zukunftsstaates geben. So führten wir früher (Kap. XII S. 381) Bellamy an, für den die Rangordnung der Menschen geradezu im Mittelpunkte seines Denkens steht[2], und auch Menger erklärt, obwohl er den »volkstümlichen Arbeitsstaat« verwirklichen will, ihn als eine »hierarchische Organisation, welche aber nicht im Sinne der Saint-Simonisten einen theokratischen, sondern einen rein weltlichen Charakter haben müßte«; es bleibt nach ihm »der Gegensatz zwischen den Herrschenden und den Beherrschten oder, wenn man will, zwischen den Verwaltenden und Verwalteten«[3]. Vor allem gehört zu dieser Spielart des den Sozialismus als Mittel behauptenden aristokratischen Individualismus L. Woltmann, den wir schon früher den feinsinnigsten Verehrer des Marxismus nannten. Er meint: »Wir bezweifeln, daß der Auslesemechanismus in der heutigen Gesellschaft, die pädagogische, juridische, wirtschaftliche, militärische und moralische Auslese die wirklich besten Individuen an ihre Stelle weist. Dazu fehlen die allgemeinen sozialen Voraussetzungen, welche nur durch den Kollektivismus der Produktionsmittel und durch die Aufhebung der Klassenherrschaft gegeben werden können. Auch wir sind mit Treitschke der Meinung, daß das Gemeine dem Edlen dienen soll, wir bezweifeln aber ganz entschieden, daß dies in der angeblich natürlichen Aristokratie der Klassenherrschaft wirklich geschieht«[4]. So ergibt sich überhaupt die Eigentümlichkeit, daß zuweilen extreme

[1] Naumann, Neudeutsche Wirtschaftspolitik S. 342.
[2] Vgl. besonders das XII. Kapitel des »Rückblick«.
[3] Menger, a. a. O. S. 66 f., 65.
[4] Woltmann, Die Darwinsche Theorie und der Sozialismus S. 392 f.

Individualisten zum Sozialismus neigen. Nietzsche würde jedenfalls erstaunt gewesen sein, ein Wort von Oskar Wilde zu vernehmen, der durch ihn die Aufhebung des von Nietzsche als »Dekadence« angesehenen Altruismus erwartet. »Der größte Nutzen«, sagt Wilde, »den die Einführung des Sozialismus brächte, liegt ohne Zweifel darin, daß der Sozialismus uns von der schmutzigen Notwendigkeit, für andere zu leben, befreite, die beim jetzigen Stand der Dinge so schwer auf fast allen Menschen lastet . . . Sie sehen sich von scheußlicher Armut, scheußlicher Häßlichkeit, scheußlichem Hungerleben umgeben. Es ist unvermeidlich, daß ihr Gefühl durch all das stark erregt wird«[1]. Und in ähnlichem Sinne verlangt Shaw in seinem »Sozialisme for Millionaires« den Sozialismus im Interesse der Reichen.

Von hier aus wird der Sozialismus nicht zu der primären Frage des obersten Zweckes, sondern der sekundären allerdings höchst wichtigen des obersten Mittels. Wir erhalten folgendes Resultat. Da die Kausalbeziehung zu dem Quale und Quantum der Kulturwerte das oberste Kriterium des teleologisch Gültigen ist, so muß als höchstes Ideal, als regulative Idee eine Gesellschaftsordnung postuliert werden, in der ein Wirklich-Werden und Ausleben aller möglichen Kulturwerte gesichert ist. Das soziale Ideal heißt Identität der möglichen und wirklichen, der natürlichen und gesellschaftlichen Rangordnung. Welches sind die zu seiner Verwirklichung geeignetsten Mittel: Ist es 1. der kapitalistische Gegenwartsstaat oder ist es 2. der Sozialismus oder gibt es 3. vielleicht neben beiden andern bisher übersehene Formen?

An die Beantwortung dieser drei Fragen ist nunmehr gesondert heranzutreten; aus der Verneinung der einen folgt noch nicht die Bejahung der andern.

B. Der Kapitalismus und die natürliche Rangordnung. Sein Verhältnis zum Darwinismus.

Das Problem, in dessen Erörterung wir nunmehr eintreten, deckt sich zum Teil mit der so viel diskutierten Fragestellung nach dem Verhältnis zwischen Darwinismus und Kapitalismus, da der Darwinismus als eine eminent aristokratische Wissenschaft sich die Auslese der Tüchtigsten zum Ziele nehmen muß. Von hier aus gilt es daher den

[1] Wilde, Der Sozialismus und die Seele des Menschen. Vgl. hierzu Lindheimer, Persönlichkeit und Sozialismus, Sozial. Monatsh. 10, I, S. 195; Bloch, Dokumente des Sozialismus IV, 302 ff. Über »ästhetischen Sozialismus« auch Tugan-Baranowsky a. a. O. S. 23 f.

Ausgangspunkt zu gewinnen — eine Untersuchung freilich, deren verschiedene Beantwortung heute bereits eine recht stattliche Bibliothek ausfüllt. Es ist daher hier noch weniger wie bei anderen früher aufgeworfenen Fragen möglich, eine ausführliche Stellungnahme zu begründen. Woltmann hat in seinem schon zitierten Buche »Die Darwinsche Theorie und der Sozialismus« ein ausführliches kritisches Referat über alle bis 1899 erschienene Literatur gegeben, auf das hiermit verwiesen sei[1]. Am bekanntesten ist die Polemik zwischen Bebel und Ziegler geworden, ferner Häckels antisozialistische Konsequenz aus dem Darwinismus[2]. Der Streit zeichnet sich dadurch aus, daß jede Partei ihre Behauptung mit Leidenschaft und dem Anspruch der Selbstverständlichkeit verficht.

Zweierlei ist wohl auseinanderzuhalten: das sachliche Verhältnis selbst und die notwendigen Folgerungen aus dem eigenen Systeme des Marxismus. Nach dieser Richtung kann es keinem Zweifel unterliegen, daß aus dem dialektischen Materialismus selbst nur antisozialistische Konsequenzen gezogen werden können, da sein Naturalismus ja in der Tat eine völlige Parallele zum Tierreich behauptet, also auch den allein wirklichen und den Fortschritt verbürgenden Kampf um die Lebensmittel nicht aufheben darf. Einige Beispiele mögen diesen Zwist beleuchten, der ein Spezialfall der in Kap. XVII konstatierten Selbstaufhebung durch Selbstwiderspruch ist. Engels macht der heutigen Gesellschaft den Vorwurf: »Der Unterliegende wird schonungslos beseitigt. Es ist der Darwinsche Kampf ums Einzeldasein, aus der Natur mit potenzierter Wut übertragen in die Gesellschaft. Der Naturstandpunkt des Tieres erscheint als Gipfelpunkt der menschlichen Entwicklung«[3]. Hieraus kann nur geschlossen werden, daß gerade wegen des heftigen Kampfes der Fortschritt wie im Tierreich so im Menschenreich verbürgt sei. So hörten wir früher den Satz von Marx: »Ohne Kampf kein Fort-

---

[1] Hier werden angeführt 1. als darwinistische Anhänger des Sozialismus »Jakoby, Lafargue, Bebel, Liebknecht, Dodel, Stiebeling, Wallace, Kautsky, Cunow, Bouchez, Bernstein, Grant Allen, Ferri, v. Gizycki, Bölsche, Pearson, Woltmann; 2. als darwinistische Gegner des Sozialismus Jäger, Virchow, O. Schmidt, Häckel, Preyer, Spencer, Huxley, Gaupp, Weismann, Kidd, Tille, Ammon, Ziegler. Unter »vermittelnder Auffassung des Problems« werden genannt 3. Lange, Schäffle, Wagner, Schmoller, Cohn, Neurath, Büchner, Harmening, Förster, Furrer, Ritschie, Herkner, Stein.

[2] Bebel, Die Frau, besonders S. 248 ff. Bebel meint: »Der Darwinismus ist wie jede wirkliche Wissenschaft eine demokratische Wissenschaft«. Gegen ihn Ziegler, Die Naturwissenschaft und die sozialdemokratische Theorie. Vgl. über beide Woltmann, a. a. O. S. 43 ff., 130 ff. Über Häckel S. 88 ff.

[3] Engels, Antidühring S. 294.

schritt'; dies ist das Gesetz, dem alle Zivilisation bisher gefolgt ist«. Das bisher ist hier ganz und gar willkürlich. Gleichfalls gehört in die Erörterung dieses Selbstwiderspruchs die Polemik zwischen Kautsky und Bernstein. Kautsky behauptet: »Die Triebkraft aller Entwicklung ist der Kampf der Gegensätze«, worauf Bernstein mit Recht einwirft: »Wenn der Satz richtig ist, was wird dann aus dem sozialistischen Endziele der auf dem harmonischen Zusammenleben ihrer Mitglieder gegründeten Gesellschaft? Wird es in ihr keine Entwicklung mehr geben?« [1].

Der Sozialismus hat Glück. Gerade weil sein Unterbau, die materialistische Geschichtsauffassung im Unrecht ist, die Geschichte vielmehr, wie wir früher sahen, nicht ein Klassenkampf um die Nahrung, sondern eine Entwicklung von Kulturwerten ist — gerade deswegen kann vom darwinistischen Standpunkt nicht ohne weiteres im Interesse des Kulturfortschrittes die Aufrechterhaltung der kapitalistischen Konkurrenz gefordert werden. Wohl aber wäre vielleicht von hier der wirtschaftliche Egoismus als Hebel des Fortgangs auf seinem speziellen Gebiete wünschenswert. Hier haben nun aber die Marxisten mit Recht einen sehr wichtigen Unterschied in der Wirtschaftsgeschichte der Menschen und dem Daseinskampfe der Tiere betont. Während Marx die technologische Wurzel seiner Geschichtsauffassung in unmittelbare Koordination zu der Darwinistischen Fortbildung der Organe bringt, wird von ihnen behauptet, daß zufolge der Verselbständigung der Technik in der Menschengeschichte eine Kapitalakkumulation eintritt, die der Auslese des Tüchtigsten entgegengesetzt ist. Woltmann faßt alle Argumente vortrefflich dahin zusammen: »Aus verschiedenen Gründen gibt es hier keine überlebenden und sich fortpflanzenden besten Menschen. Nur eins vervollkommnet sich, und das ist die Maschine, welche die Menschenkraft überflüssig macht und nicht der einzelne persönliche Mensch. Die Anhäufung jener Produktivkräfte, die eine gesellschaftliche und nicht individuelle Arbeitskraft bedeuten, die Anhäufung des Kapitals, — das ist, um die Analogie fortzuführen, das Überleben des Tüchtigsten . . . Auch die Kulturgeschichte des Menschengeschlechts vollzieht sich auf Grund der großen biologischen Prinzipien der Anpassung, Vererbung und Vervollkommnung im Kampf ums Dasein. Aber zwischen ihrem Walten im Tierreich und in der

[1] Kautsky, Bernstein usw. S. 23; Bernstein, Zur Theorie usw. III, S. 81. Des Scherzes halber sei erwähnt, daß ein H. C. unterzeichneter Artikel der Neuen Zeit die Besorgnis vor einem Aufhören des Kampfes u. a. durch folgenden Hinweis abzuweisen sucht: »Der neuen Gesellschaft wird die Aufgabe zufallen, die individuelle und gesellschaftliche Gleichberechtigung des Weibes durchzuführen« (Neue Zeit VIII, S. 385).

Menschenwelt bestehen folgende wesentliche Unterschiede. Erstens findet bei den Tieren der Daseinskampf mit organischen Mitteln zu organischen Zwecken statt, während bei den Menschen die technischen Werkzeuge und wirtschaftlichen Produktionsmittel hinzutreten, welche äußerlich ohne notwendigen genetischen Zusammenhang den einzelnen Individuen zur Verfügung stehen. Zweitens ist die Vererbung bei den Tieren eine organische, während bei den Menschen noch eine äußerliche juristische Vererbung von technischeu Arbeitsinstrumenten und weiterhin von Kapital hinzutritt. Bei den Tieren ist drittens der Daseinskampf ein Wetteifer der organischen Produktion und Reproduktion, während bei den Menschen, speziell in der kapitalistischen Ordnung, eine Konkurrenz um Waren und Stellen, ein Kampf um den Profit stattfindet, der mit der natürlichen Zuchtwahl kaum etwas gemein hat. Die Konkurrenz unter den Menschen wieder zu einem natürlichen, d. h. der kulturellen Bestimmung des Menschen entsprechenden Lebensprinzip zu machen, ist Aufgabe des Sozialismus. Indem er den Arbeiter mit seinen Arbeitsmitteln wieder verbindet, gibt er die Grundlage zu einem industriellen und produktiven Wetteifer persönlicher Fähigkeiten, der dem den Fortschritt erzeugenden Kampf ums Dasein in der Tierwelt wieder analog geworden ist und ein Mittel zur Vervollkommnung darstellt, während der kommerzielle Konkurrenzkampf um Sachen und Stellen in der Waren erzeugenden kapitalistischen Gesellschaft eine Ursache der Entartung und des Elends ist« [1].

Die von Woltmann angegebenen Unterschiede bestehen in der Tat. Von hier aus ist leicht eine genaue Analyse des Problems zu gewinnen, indem wir, über die Fragestellung des Darwinismus hinausgehend, die Sphäre der materiellen und geistigen Kultur trennen.

Woltmann hat darin Recht: auch vom Standpunkte der Wirtschaftsgeschichte ergeben sich Argumente, die sogar gegen den Kapitalismus sprechen. Allerdings wird hierbei von ihm und den ähnlich argumentierenden Marxisten übersehen, daß trotz der durch das Erbrecht geschaffenen Begünstigung der Reichen zunächst für den Erwerber des Vermögens eine Auslese im Sinne des wirtschaftlich Tüchtigsten stattfand. Bei der Gesamtrechnung muß auch dieser Punkt, der dem Egoismus des Unvermögenden Stachel und Sporn gibt, mitveranschlagt werden. Allerdings erhält dieser Einwand wiederum eine Abschwächung, weil vielleicht gerade im kapitalistischen Zeitalter der zum Erwerb Geschickteste bei weitem nicht immer und jedenfalls nicht notwendig auch derjenige ist, der im kulturellen Sinne der Ausgezeichnete zu heißen verdient. In

[1] Woltmann, a. a. O. S. 30, 80.

der zweiten und noch mehr in den folgenden Generationen vollzieht sich aber ein sehr einschneidender und bedenklicher Wechsel, da sie durch eine äußerliche Vererbung von Sachgütern einen unverdienten Vorsprung an Besitz und damit auch an Bildung erhalten, der eine wirkliche Auslese der gleichen Bedingungen vereitelt.

Wenn es so im kapitalistischen System allmählich selbst an der Tüchtigkeit der leitenden Wirtschaftsmenschen mangeln muß[1] und ein gewisses Prohibitivmittel nur dadurch geschaffen wird, daß der natürliche Egoismus der Kapitalbesitzer dem Tüchtigen den Weg zu größeren Posten eröffnet, so ergeben sich noch viel größere Bedenken vom Standpunkte der Geisteskultur. Denn wenn der Besitz als die Grundlage der Klassenordnung zugleich die Bildungsmöglichkeiten beherrscht, wo bleibt die Garantie, daß sich in der Abfolge der Besitzschichten gerade diejenigen befinden, die zur Hauptsache oder gar allein die würdige Vertretung der Kulturwerte zu übernehmen imstande sind? Gewiß brauchen die Generationen nicht zu verfallen, obwohl dies immer die Gefahr des Reichtums ist, aber zum mindesten besteht die Sorge, daß in der Verkümmerung der in den unteren Schichten latent vorhandenen Werte ein Verlust eintritt, der das Bessere zum Feind des dazu sehr problematischen Guten macht.

Es ergibt sich aber auch leicht eine weitere Gefahr, die vor allem schon bei der ersten Generation einsetzt. Weil nämlich der Besitz, wie wir früher auseinandersetzten, in der reinen Geldwirtschaft das »Vermögen« schlechthin bedeutet, so wird auf dem Wege zu den geistigen Werten oftmals das Mittel des Erwerbs zum Selbstzweck und so der seltsame Geist erzeugt, der in der Verwertung des Kapitals die alleinige Lebensaufgabe des Menschen sieht. Ohne Schuld wird der einzelne in das Getriebe der kapitalistischen Leidenschaften verwickelt: die Vorherrschaft der materiellen Interessen wird unausbleiblich. Geldgier und fressender Neid verdrängt die natürliche Solidarität der Menschen. Eine spezielle Unruhe beschleicht aus diesem Zusammenhang den Kulturfreund

[1] Typisch für den gegenwärtigen Augenblick, wo die alte erste Generation im Aussterben begriffen ist, scheinen mir zu sein die Klagen der reich gewordenen Väter über die Lässigkeit ihrer im Reichtum aufgewachsenen Söhne und die Klagen derer, die aus der jüngeren Generation infolge Kapitalmangel in einer untergeordneten Stellung trotz großer Leistungsfähigkeit verharren. Freilich ist die Geschichte vernünftig genug, um alsbald einen Ausgleich eintreten zu lassen. Die alte Generation versinkt in der Stufenfolge des Reitersmanns und Bettlersmanns. Aber bedarf es der Ungerechtigkeit der bis zum Ablauf des Zyklus leidenden Epoche und tritt nicht der Verfall gerade infolge des allzu großen Reichtums ein?

vor allem: die Fortpflanzung wird zum Privileg nicht, wie es sein sollte, der gebärtüchtigsten, sondern der reichen Mädchen, ohne daß hierbei dem Manne, der garnicht anders kann, ein Vorwurf gemacht werden dürfte. Wem tritt bei diesem Probleme, das heute besonders in den Kreisen des höheren Bürgertums einen entscheidenden Einfluß auf die Gestaltung der Familienverhältnisse auszuüben beginnt, nicht jenes entsetzliche Wort vor Augen, das Wort: Entartung?

Aus diesen Bestimmungen folgt: Der Kapitalismus als Wirtschaftssystem, d. h. in einer Schrankenlosigkeit gedacht, wie sie allerdings nie bestanden hat, ist kulturfeindlich[1]. Aber vielleicht haben wir doch allzu schwarz gemalt. Denn der allgemeinere Gehalt des Gegenwartstaates als einer vielleicht wertvollen Klassenordnung ist bisher ununtersucht geblieben. Gerade aus kulturellen Gründen wird sie, die der Sozialismus aufheben will, vielfach verteidigt. Was Treitschke mit der Härte des konservativen Politikers, Nietzsche in romantischer Verklärung lehren, ist sachlich übereinstimmend dies, daß alle höhere Kultur auf Klassen beruht. »Die Masse«, sagt Treitschke, »wird immer die Masse bleiben müssen. Keine Kultur ohne Dienstboten. Es versteht sich doch von selbst, wenn nicht Menschen da wären, welche die niedrigen Arbeiten verrichten, so könnte die höhere Kultur nicht gedeihen. Wir kommen zu der Erkenntnis, daß die Millionen ackern, schmieden und hobeln müssen, damit einige Tausende forschen, malen und dichten können«. »In jeder denkbaren Verfassung der Gesellschaft müssen Klassen bestehen, welche an den Arbeiten und Genüssen der Kultur einen verschiedenen Anteil nehmen«[2]. Und Nietzsche sagt: »Eine hohe Kultur ist eine Pyramide; sie kann nur auf einem breiten Boden stehen, sie hat zuerst eine stark und gesund konsolidierte Mittelmäßigkeit zur Voraussetzung«[3].

Ein doppelter Gesichtspunkt ist bei dieser Argumentation zu unterscheiden, der der Vererbung und der Arbeitsteilung. Was den ersten Punkt anlangt, so könnte es ja sein, daß die Vererbung des Besitzes zugleich eine organische und innere ist, die die Qualität des ersten aus

[1] Es handelt sich also nach dem trefflichen von Weber in dem S. 647 zitierten Aufsatz geprägten Terminus um den »Idealtypus« des Kapitalismus, wobei wir freilich im Gegensatz zu W. in diesem Abstraktionsverfahren nur eine Hilfskonstruktion und keine Geschichte erblicken. Seine »ökonomische Geschichtsinterpretation« (S. 42), in der W. dem S. 447 eingeschränkten Subjektivismus Simmels folgt, muß daher ausfallen.

[2] Treitschke, Politik I, S. 50; Der Sozialismus und seine Gönner. Mit einem Sendschreiben an Gustav Schmoller. S. 111. Der damals gegen Schmoller gerichtete Satz steht jetzt ähnlich bei Schmoller selbst, Grundriß I. Vgl. oben S. 494.

[3] Nietzsche, Werke VIII, S. 303.

einer wirklichen Auslese hervorgegangenen unvermindert auf die Nachkommen überträgt. Falls diese Möglichkeit auch nur annähernd regelmäßig eintritt, müßte die Rechtsordnung sie, auch teleologisch betrachtet, sanktionieren. Denn sie kann, wie wir früher sahen (Kap. XVIII S. 445 f.), ihrem Wesen nach nicht allen Ansprüchen genügen, sondern sucht nur durch bestimmte Schemata ein Maximum an Rechtsgütern zu erreichen, die in der allgemein philosophischen Sprache Kulturgüter heißen. Aber ist es denn wahr, daß die Vererbung so maßgebend ist, um hierdurch das qualvolle Institut der Klassenherrschaft zu rechtfertigen?

Die intellektuellen und moralischen sind hierbei von den ästhetischen Werten zu trennen. Die bekannten Tatsachen sind zwar zu unsicher, um ein exaktes Urteil zu ermöglichen. Aber soviel erscheint zutreffend: Die Vererbung spielt überall eine maßgebende Rolle, obwohl man sie nicht, wozu man in der Gegenwart vielfach neigt, überschätzen darf. Aber es ist nicht wahr, daß die herrschende Klasse Intelligenz und Moral jedesmal gepachtet habe. Vielmehr sind die Möglichkeiten unter normalen Verhältnissen stets ungefähr dieselben und nur die Ausbildung der Intelligenz, der Inhalt des als moralisch gültig Angesehenen — beides als Folge, nicht als Ursache der Klassenordnung, bedingt die großen Unterschiede. Aber wenn diese Behauptung auch für ältere Zeiten problematisch erscheinen mag, sie gilt jedenfalls für diejenigen Epochen, die denen entgegengesetzt sind, die Max Weber so glücklich als »traditionalistisch« bezeichnet (vgl. S. 645 f.). Der Kapitalismus hat so viele grundlegende Institutionen zerstört und der modernen Welt den Charakter einer unsäglichen Unruhe aufgedrückt. Marx hat ihn mit Recht als revolutionär erkannt. Wenn die Schranken einigermaßen gefallen sind, die die oberen Stände bisher trennten, da muß man dem Proletariat die Berechtigung zugestehen, auch seinerseits die das Aufsteigen hemmende Klassenordnung zu brechen. Wer Prozesse zu sehen versteht, ohne freilich wie Marx und seine Schüler dem Dogma des eigenen Systems zu verfallen[1], kann in dem Emanzipationskampfe des Proletariats nur eine Konsequenz der bisherigen Entwicklung sehen. Aus einem andern Grunde

[1] Im Vorwort zu einem während des Druckes erschienenen Buche (Das theoretische System von Karl Marx, von Boudin, übersetzt von Luise Kautsky) sagt Kautsky: »Marx sieht die Prozesse; die Marxkritiker sehen Dinge« (S. IX). Dies ist zum Teil richtig, da den Gegnern des Sozialismus meist das historische Verständnis abgeht. Wie kann sich aber der Dogmatiker Kautsky hierauf berufen, und müssen die Prozesse (z. B. Wert—Preis) nicht gültig sein? Das Buch selbst, das hier unberücksichtigt bleiben mußte, gibt eine treffliche und übersichtliche Einleitung in die Probleme des Marxismus vom altmarxistischen Standpunkte, ohne jedoch neue Gesichtspunkte anzuführen. Auch Biermann, Die Weltanschauung des Marxismus (1908) bringt keine neuen Gedanken.

darf sich ferner der Anhänger des Kapitalismus nicht auf die Vererbung der Intelligenz berufen. Denn gesetzt, es sei wahr, daß auf diese Weise die Kraft der Unternehmertätigkeit gesteigert würde, so würde ja hieraus nur folgen, daß der Nachkomme eines höheren Menschen in der Tat einen natürlichen Vorsprung hat, der ihn dazu prädestiniert, die Stufe seines Vorfahren beizubehalten. Wenn wirklich die Vererbung eine so große Rolle spielt, bedarf es des künstlichen Schutzes durch eine Klassenordnung ja garnicht.

Anders steht es dagegen mit einer Unterabteilung der dritten Werte, den ästhetischen Werten der Lebensführung. Das Ideal des vornehmen Menschen, wie ihn Nietzsche gezeichnet hat, ist in der Tat eine Kulturidee, die schon lange weniger in der wissenschaftlichen Ethik als vielmehr in der unreflektierten Wertung anerkannt ist, ja hier sogar eine sehr große Rolle spielt. Die hier gemeinte intuitiv aristokratische Gesinnung beruht aber zumeist auf langer Tradition und einem instinktiven Herrschergefühl. Und sie verlangt besonderen Schutz, da sie nicht den unmittelbaren, greifbaren Nutzen der Gesellschaft gewährt wie die übrigen Werte, also auch dem Inhaber nicht leicht die gebührende Rangordnung verschafft. Hier liegt freilich das größte Bedenken gegen die Aufhebung der Klassenherrschaft. Maßgebend ist hier offenbar die Stellungnahme zu der ästhetischen Weltanschauung überhaupt. Nach unserer Meinung, die wir schon in § 3 (S. 684) angedeutet haben, kann nun das Ästhetische nur der Schlußstein einer Entwicklung sein, die durch das Intellektuelle und das Moralische hindurchgegangen ist. Da nun heute die Gefahr besteht, daß das Ästhetische zur bloßen Äußerlichkeit herabsinkt oder als im Widerspruch zu den Zeitbedürfnissen reaktionär und romantisch wird, so ist auch von hier aus keine Instanz zu Gunsten der Klassenkultur zu gewinnen.

Wir kommen zu dem zweiten Gesichtspunkt, dem der Arbeitsteilung, der mit dem der Vererbung Hand in Hand geltend gemacht zu werden pflegt. Es ist freilich ganz falsch, wenn Engels aus der bloßen Steigerung der Produktivität der Arbeit die Möglichkeit ableitet, die Arbeitsteilung und damit auch die Klassenherrschaft aufzuheben. Er vergißt, daß das Wachstum der materiellen Kultur nur eine allgemeine Erhöhung des standard of life bewirkt, ohne daß aber deswegen die gegenwärtige Rangordnung selbst abgeändert werden könnte oder müßte. Dieses Argument muß hier ebenso ausfallen wie das Postulat der Aufhebung der Arbeitsteilung selbst. Vielmehr ist ein gültiger Einwand nur die nachgewiesene kulturfeindliche Tendenz der reinen Gelderwerbswirtschaft, die die natürliche Rangordnung der Individuen radikal verschiebt. Die

Sprossen der sozialen Stufenleiter sollen dagegen wirklich nur von denen besetzt werden, die nach ihrem Gesamtniveau der jedesmaligen Aufgabe entsprechen. Nach dem alten Platonischen Gerechtigkeitsideale soll jeder »das ihm Zukommende« verrichten. Subsumieren wir unter diese Prämisse die kapitalistischen Tatsachen der Gegenwart, so werden wir nicht mit Plato und Treitschke konservativ, sondern zu einer radikalen Umgestaltung der Verhältnisse veranlaßt. Wir akzeptieren mit beiden den Begriff der natürlichen Aristokratie und den der Masse. Aber wir verstehen hierunter nicht abgeschlossene Gesellschaftsklassen, sondern die Träger von überdurchschnittlichen Werten auf der einen, solche von durchschnittlichen und unterdurchschnittlichen auf der andern Seite; wir sagen nicht mit Treitschke, daß die Masse stets die Masse bleiben müsse, sondern daß unter Aufhebung der Klassenherrschaft jeder niedere Mensch der niederen, jeder höhere Mensch der höheren Aufgabe zuerteilt wird.

Auch unter dem Gesichtspunkte der Arbeitsteilung kann daher der Kapitalismus nicht verteidigt werden. Wir wenden uns der zweiten Frage zu: Wenn er nicht in der Richtung des sozialen Ideals liegt, wird dann die Identität der natürlichen und sozialen Rangordnung durch den Sozialismus, durch die Vergesellschaftung der Produktionsmittel verwirklicht?

C. Der Sozialismus und die natürliche Rangordnung.

Wir knüpfen zunächst an einen eben vorgefundenen Gedanken an. Einige sozialistische Systeme wie besonders auch der Marxismus wollen — offenbar unter dem Einfluß Fouriers — die Arbeitsteilung überhaupt abschaffen. Nun leuchtet aber offenbar ein, daß die Vergesellschaftung der Produktionsmittel hierzu der denkbar ungeeignetste Weg ist. Das sozialistische Gemeinwesen ist, wie wir früher sahen (§ 1), nur so möglich, daß es als hierarchische Organisation die Arbeitsteilung vervollständigt. Trotzdem gilt es auch diesem Gedanken gerecht zu werden; denn vielleicht liegt in dem Postulat des Marxismus ein sittliches Endziel, dessen Verwirklichung nur andern Mitteln anvertraut werden müßte. Die Erörterung hierüber gehört nicht in diesen Zusammenhang, sondern in unseren eigenen Aufbau (§ 5).

Hier hat uns allein das Problem zu beschäftigen, ob der Sozialismus der Kultur günstig ist. Die Frage ist aus den verschiedensten Gründen zu verneinen.

Zunächst ist wirklich zu befürchten, daß der Sieg der sozialdemokratischen Pläne, da doch in der überwiegenden Mehrheit der Partei

noch der Gleichheitsgedanke von Marx und Engels herumspukt, von neuem den Gedanken an die angebliche Gerechtigkeit der demokratischen Freiheit und Gleichheit entzündete. Eine sittliche Verwilderung könnte einreißen und der Masse — das Wort in dem eben definierten Sinne gebraucht — die Tugend entschwinden, die ihr Spezifikum ausmachen sollte: die Ehrfurcht vor der Größe. Zweitens würde, weil alle in den ökonomischen Verflechtungszusammenhang hineingezogen würden und durch ihn die Organisation der Gesellschaft mindestens durch ihren Ausgangspunkt bestimmt werden müßte, die Gefahr außerordentlich nahe liegen, daß überhaupt eine Überschätzung der ökonomischen Kultur eintritt. Die Konsequenzen des ökonomischen Monismus fanden wir zwar in der Ausmalung von seinen Urhebern mehrfach selbst verleugnet; aber psychologisch würde die Möglichkeit, in der praktischen Fortsetzung der materialistischen Geschichtsauffassung die materielle Kultur als das Wichtigste anzusehen, gefährlich werden können[1].

Doch sind diese Argumente bei angemessener Vorbereitung auf die große Umwälzung vielleicht belanglos. Von der größten Wichtigkeit ist dagegen folgendes. Das Verhältnis bei den Aristokraten würde folgendermaßen sich gestalten. Sind sie im ökonomischen Prozeß angestellt, so gebührt ihnen von Rechts wegen das schwierige Amt der Leiter. Aber was verbürgt, daß gerade diejenigen die Führerrollen erhalten, die ihnen gewachsen sind? Eine solche Harmonie ist vielmehr bei den Menschen, wie sie nun einmal sind, alles eher als gesichert. Dort wo jeder Mensch in einen Gesamtorganismus hineingeboren wird, innerhalb dessen zwar eine Konkurrenz um Stellen stattfindet, der aber selbst konkurrenzlos ist, da muß ein ungeheures Protektionssystem Platz greifen. Keine noch so treffliche Kontrolle der Machthaber — etwa durch ein Parlament — kann den Mißbrauch der Gewalt verhindern. Je schärfer sie aber ausgeübt würde, um so bedenklicher würde man die Persönlichkeit des Leiters selbst vergewaltigen und der Gefahr die Tür öffnen, daß der Parlamentarier selbst seinen Einfluß zur Besetzung der Staatsämter mißbraucht. Ist dem aber so, so muß die Vergesellschaftung der Produktionsmittel einen ungeheuren Druck, eine lähmende Gebundenheit ohne Gleichen für den bedeuten, dessen Qualitäten ihn zu Höherem

[1] Vgl. Die Erörterung dieser Bedenken bei Menger, a. a. O. S. 212 f., der deshalb meint, der marxistische Zukunftsstaat münde schließlich in einen »armseligen Mast- und Futterstaat«. Aber wie klein denkt doch Menger selbst, wenn er durch den falschen Individualismus seiner rechtsphilosophischen Dogmatik verführt mittels des Sozialismus sichern will: »die drei großen Lebenszwecke des Menschen: die persönliche Sicherheit, eine menschenwürdige Lebenshaltung und ein geordnetes Familienleben« (S. 185 f.). Nur ein einziges Mal wird von »Kulturaufgaben« gesprochen (S. 47).

befähigten. Wir glauben nicht an eine Selbstregulierung des Verkehrs, weniger noch an die sozialistische als an die liberale — eben weil wir in diesem Sinne Empiriker sind. Hier trifft es allerdings zu, was namentlich von politischen Gegnern der Sozialdemokratie immer wieder vorgeworfen worden ist, sie wolle einen Zuchthaus- und Kasernenstaat. Es gilt dies nicht für alle, da der Abhängigkeitsprozeß schon heute für die Masse Sozialismus genug geschaffen hat, wohl aber gerade für die Besten, denen der Eigennutz der leitenden Stellen die gebührende Stellung versagte. »Der Verein freier Menschen«[1], wie Marx einmal sein Zukunftsideal bezeichnet, auch hier die Verwandtschaft mit Stirner beweisend, ist allzudeutlich eine Illusion. Nur ein Mittel gibt es, um der schlimmsten Protektionswirtschaft die Spitze abzubrechen: die Einführung des Examens. In der Tat hat sich Bellamy so zu helfen gesucht, indem er diejenigen, die sich höheren Berufen zuwenden wollen, beständig rigorosen Prüfungen unterwirft. Aber wer wollte auch abgesehen von der hier möglichen Ungerechtigkeit, der Bevorzugung und Benachteiligung durch die staatlichen Prüfungsorgane — wer wollte im Ernst behaupten, daß so eine Auslese der Tüchtigsten zustande kommt!

Wie steht es nun aber mit der geistigen Arbeit? Hier bleiben zwei Möglichkeiten. Entweder schließt man sie, wie der Sozialismus gemeinhin will, in dem ökonomischen Prozeß mit ein und behauptet, durch die so ermöglichte Abkürzung des Arbeitstages würden alle Muße zu geistiger Betätigung gewinnen[2]. Es ist aber klar, daß hierdurch die Sorge um den geistigen Wert überhaupt in den Hintergrund gedrängt werden müßte. Nur auf Kosten der Intensität würde die Extensität der Kultur gelingen, während doch ersichtlich das qualitativ Höchststehende, der größte Wert das Wichtigste ist. Intensität der Wertskala müßte auch dann die oberste Aufgabe sein, wenn sie nur durch einen großen Mann, den alsdann leitenden Wert repräsentiert würde. Für jene großen Rätselsucher, die zum Inhalt und zur Legitimation ihres Lebens eine Frage stellen und zur Lösung zu bringen suchen, — für sie ist im Sozialismus kein Raum. Diejenigen, die sich das Zarathustra-Wort zueigen gemacht haben: »Wenn Denken dein Schicksal ist, so opfere ihm dein Liebstes und Bestes«, »jene Einsamen, die von ihrem Volke aufgeopfert und aus der Welt ausgeschieden wurden, zu dem Zwecke, daß die Kontemplation

[1] Marx, Kapital I, S. 45.

[2] So verspricht Bebel: »Sie (die künftige Gesellschaft) wird Gelehrte und Künstler jeder Art in ungezählter Menge besitzen, aber jeder derselben wird einen Teil des Tages physisch arbeiten und in der übrigen Zeit nach Geschmack seinen Studien und Künsten und geselligem Umgang nachgehen« (a. a. O. S. 364).

des Ewigen und ein ihr allein dienendes Leben vorhanden sei« (Hegel), sie müßten, in den Zusammenhang eines ihnen gleichgültigen Prozesses gerissen, geistig zugrunde gehen. Nur dann könnte von einer solchen eminenten Kulturgefährdung nicht mehr die Rede sein, wenn wirklich die Produktivkräfte so enorm gewachsen wären, daß die tägliche Arbeitszeit auf höchstens zwei Stunden reduziert werden könnte. Und davon kann vorläufig nicht die Rede sein[1]. Auch in absehbarer Zeit werden wir nicht soweit sein, da wahrscheinlich noch so gesteigerte Produktivität durch den Bevölkerungszuwachs wettgemacht würde, der bei Abnahme der Verantwortlichkeit durch die Gesellschaft jedenfalls eine größere Ausdehnung erhalten würde als jetzt. Die Vertiefung, die schon heute in allen geistigen Disziplinen erfordert ist, würde nur dann eine Einbeziehung in den ökonomischen Prozeß vertragen, wenn sie eine hygienisch wertvolle Unterbrechung auf ganz kurze Zeit bedeutete. Eine zweite Möglichkeit, die Geisteswissenschaften zu sichern, ist auf dem Wege möglich, den Bellamy eingeschlagen hat. Man erhält auf Wunsch vom Staate Urlaub, um sich der gewünschten Beschäftigung ausschließlich hingeben zu können. Da aber Maßregeln getroffen werden müssen, um einen Mißbrauch des Urlaubs zu verhindern, so verfällt Bellamy auf den allerdings allein möglichen Ausweg, den Geschmack des Publikums zum Kriterium seiner Rechtfertigung zu machen. Wenn in einer bestimmten Zeit eine gewisse Zahl Exemplare der veröffentlichten Schriften nicht abgesetzt ist, gilt dies als Beweis für die Unfähigkeit des Verfassers, der nunmehr in den allgemeinen Staatsdienst zurücktreten muß[2]. Es bedarf kaum des Hinweises, wie entsetzlich spießbürgerlich eine solche Einrichtung ist. Wie hoch auch immer die Bildung der Masse gesteigert werden könnte, — die Distanz zu dem Großen müßte bleiben. Eine Seelenqual ohne Gleichen, ein Herabgehen der Kulturwerte müßte die Folge sein, ein Unheil, dem gegenüber die Befreiung von materiellen Sorgen nichts bedeuten würde.

So sind wir nicht der Ansicht, daß die Kollektivierung der Produktionsmittel einer natürlichen Aristokratie wirklich günstig ist. Wie

---

[1] Vgl. Sombart, Soz. u. soz. Bew. (6. Aufl.) S. 87 f. Sombart warnt mit Recht vor der Überschätzung der gewonnenen Produktivkräfte, die namentlich bei Engels als grenzenlos vermehrt erscheinen.

[2] Vgl. Bellamy, Kap. XV. Natürlich ist Bellamy der Ansicht, daß diese Instanz richtig urteilt. Denn es gibt, wie der Vertreter des 20. Jahrhunderts meint, »die allgemeine Höhe der Bildung dem Volksurteile über den wirklichen Wert einer schriftstellerischen Leistung heutzutage eine entscheidende Bedeutung« (S. 131). Bei Menger werden diese wichtigen Probleme nur flüchtig gestreift S. 69 ff.

steht es aber mit der Masse? Es würde eine Annäherung in den materiellen Verhältnissen stattfinden, da die Auslohnung nach dem Arbeitsertrage zu allzu großen Reibungen führen müßte. Hierin liegt noch kein Bedenken, da, wie wir früher auseinandersetzten, in der Bezahlung überhaupt niemals ein wirkliches Äquivalent einer Leistung zu sehen ist. Von einer allgemeinen Annahme dieser Anschauung aus würde sich aus diesem Grunde die ungefähr gleiche Verteilung als Gerechtigkeitsprinzip durchsetzen können. Nun aber tritt folgendes Mißverhältnis auf. Simmel meint: »Es ist indes noch immer die Frage, ob nicht die geringfügigen Unterschiede des Seins und Habens, die selbst die gesteigertste Sozialisierung nicht beseitigen kann, dieselben psychologischen und also auch äußeren Folgen haben würden, wie jetzt die viel größeren .... Deshalb sind einerseits diejenigen Folgen der Differenzierung, die dem Sozialismus als schädliche und zu beseitigende erscheinen, noch keineswegs durch ihn aufgehoben; andererseits aber sind die Kulturwerte der Differenzierung nicht in dem Maße von ihm bedroht, als seine Gegner es wollen; die Anpassung unserer Unterschiedsempfindlichkeit kann eben den geringeren persönlichen Differenzen eines sozialisierten Zustandes die gleiche Macht nach der guten wie nach der schlechten Seite verschaffen, wie die jetzigen sie besitzen«[1]. Wir sehen ab von der falschen Interpretation, als ob alle Sozialisten die Differenzierung abschaffen wollten. Sachlich würde aber, wie mir scheint, gerade das Umgekehrte von dem eintreten, was Simmels Ausgangspunkt ist. Nicht kleiner als jetzt, sondern sehr viel größer müßte die Differenzierung im Zukunftsstaat werden: zwar nicht in den äußeren Lebensbedingungen, sondern in der seelischen Struktur selbst. So verschieden auch heute die Menschen sind, sie verknüpft in der Gegenwartsordnung doch ein gemeinsames Band: das aus der unmittelbaren Notwendigkeit herausfließende Interesse, den Lebensunterhalt zu verdienen. Hier begegnen sich, sofern nicht die exzeptionellen Fälle einer Übereinstimmung der Geld- und Geistesaristokratie Platz greifen, die erlauchtesten und niedrigsten Geister, in diesem Punkte ist ihre seelische Disposition kongruent. Aber diese Gemeinsamkeit müßte im Zukunftsstaate wegfallen, da doch das materielle Einkommen gesichert werden würde. In demselben Maße also, in dem sich die äußeren Lebensbedingungen annäherten, würden sich die inneren differenzieren. Eine Entfremdung, wie sie die Geschichte noch nicht gesehen hat, eine Unfähigkeit zum gegenseitigen Verständnis müßte einreißen: Nicht an der Gleichheit, sondern umgekehrt an dem Fehlen gemeinsamer Interessen, an der Differenzierung

[1] Simmel, Soziale Differenzierung S. 99.

müßte das sozialistische Gemeinwesen entweder tatsächlich oder doch wenigstens kulturell zugrunde gehen. Nur ein Mittel gibt es, der ungeheuren Spannkraft in der Seele der natürlichen Aristokraten eine angemessene Entladung zu sichern: die Identität der natürlichen und sozialen Rangordnung. Aber sie tritt im Sozialismus, wie wir früher sahen, gerade nicht ein. So klingt es paradox und ist darum doch nicht weniger wahr: nicht nur im Interesse der Aristokraten, sondern auch in dem der Masse liegt es, den Zukunftsstaat zu verneinen. Nur auf dem Umwege über den materiellen Egoismus kann sie — das Wort stets in dem früher definierten Sinne gebraucht — gezwungen werden, das Lebens- und Bildungsniveau zu erhöhen. Früher erklärten wir allerdings in Gegensatz zu Schäffle eine Organisation der Gesellschaft, in der der Hebel der materiellen Selbstbestimmtheit ausgeschaltet sein würde, für möglich. Hier stellt sich heraus, daß, selbst wenn die Masse im ökonomischen Prozeß ihre Pflicht tut, der Sozialismus dennoch nicht wünschenswert wäre: wie vordem die qualitativen Kulturwerte der natürlichen Aristokraten durch ihn bedroht wären, so würde ein Rückfall der ökonomisch sicher gestellten Masse in einen primitiven Materialismus auch die quantitativen Kulturwerte aufheben. Die Unzufriedenheit müßte zudem bleiben, da ja die natürlichen Aristokraten doch wieder ein Renteneinkommen beziehen würden, das aus dem Geistesschatz der Jahrhunderte für sie abfließt, für die Masse aber nicht fruktifiziert werden kann.

So ist die Realisierung des sozialdemokratischen Zukunftsstaates an dem Leitfaden des sozialen Ideals zu verwerfen. Aus dem historischen Verständnis des Sozialismus ist diese Ablehnung noch zu vertiefen.

Der Marxismus will in seinem Ideale die Freiheit verwirklichen; so wandte er die metaphysische Lehre, die in ihr begriffene und selbstgewollte Notwendigkeit sieht, empirisch. Als den unmittelbaren Vorläufer von Marx bezeichneten wir in dieser Hinsicht früher (S. 240) Proudhon. Die Meinung ist indes eine allgemeine Idee des Sozialismus und Positivismus. So erklärt Rodbertus die Freiheit als »Unabhängigkeit des Individuums von andern individuellen Willen«[1], als Identität also mit dem Sozialwillen. Und Dezamy prophezeit von seinem Kommunismus: »Zu dieser Zeit werden die Sachen sozusagen von selbst gehen, weil alsdann die sozialen Gesetze der wahrhafte Ausdruck, der direkte Ausdruck der Naturgesetze sind«[2]. In gleichem Sinne definiert Comte:

[1] Rodbertus bei Dietzel, a. a. O. II, S. 119.

[2] Dezamy bei Grün a. a. O. S. 387. Grün bemerkt hierzu: »Die Konsequenz Fouriers und Morellys ist hier vollständig klar und richtig gezogen«.

»La vraie liberté ne peut consister sans doute qu'en une soumission rationelle à la seule prépondérance, convenablement constatée, des lois fondamentales de la nature, à l'abri de tout arbitraire commandement personnel« [1]. Der Platonismus, der hinter diesen Anfängen der organischen Geschichtsauffassung steht, die Annahme also der selbständigen Realität des Allgemeinen, bewirkt hier, daß man die Verwirklichung des organischen Bandes ohne weiteres als mögliches Ziel setzt und von seinem Eigenmechanismus die Aufhebung aller Übel erwartet, anstatt die konkreten Menschen als Träger der Verfassung zu prüfen. Die beiden Motivreihen aber, die hier nach früheren Auseinandersetzungen zusammengeschmolzen sind (S. 56 ff., 386 ff.): der pantheistisch-dialektische Optimismus der deutschen Metaphysik und die mathematische Reihenharmonie Fouriers, das Erbstück des die kosmischen Harmonien der neuen Naturauffassung zuerst auf die Gesellschaft übertragenden Liberalismus — beide zerstäuben vor dem empirischen Blicke.

Denn erstens ist es aus tatsächlichen Gründen ja überhaupt zweifelhaft, ob das Gesetz, das die Gesellschaft dirigiert, in einer Form vorhanden ist, die nicht allzugemein, d. h. inhaltlos und deshalb nichtssagend wird und andrerseits doch allgemein genug, um wichtige Elemente mitzuumfassen. Ferner kennen wir das Geheimnis unseres Lebens ja gar nicht, und nur einer fernen Zukunft wird seine Enthüllung vielleicht gelingen. Jede monistische Geschichtsauffassung, so sahen wir früher, vergewaltigt die Geschichte. Hinzu kommt dies: Auch bei einer bloßen Annäherung an das Ideal, das ja auf dem Gebiete der greifbaren ökonomischen Kultur noch am ehesten möglich ist, müßten alle Maßregeln, das Unbewußte bewußt zu gestalten, zuletzt ins Kleinliche und Spießbürgerliche ausarten: die Verwirklichung der Freiheit bedeutet in Wirklichkeit einen chikanösen Polizei- und Zwangsstaat, da nicht ein metaphysisch Allgemeines, sondern der konkrete Mensch zu konkreten Menschen spricht. Dies gilt selbst für den allerdings unzulässigen Fall, daß die Qualität der Menschen dem Optimismus der sozialen Immanenz Recht gäbe. Beim Saint-Simonismus wie bei den deutschen Metaphysikern ist das Resultat ein Maximum an Unfreiheit [2]. Das theoretisch Wichtigste ist aber dies: man vergißt,

[1] Comte, a. a. O. IV., S. 157.

[2] Schon Grün charakterisiert den ganzen Saint-Simonismus so: »Um aus dem einseitigen herzlosen Atheismus herauszukommen, wird eine neue Auflage des Katholizismus erfunden« (a. a. O. S. 92). Damit ist das bekannte Wort vorweggenommen, das Comtes Positivismus als »Katholizismus minus Christentum« (Huxley, Reden und Aufsätze, übersetzt von Schultze S. 146) bezeichnet.

daß gerade das Bewußtwerden, die Rationalisierung der Gesetzmäßigkeit diese selbst abändert. Der Zweck würde also gar nicht erreicht werden. Denn wie man wohl in der Erkenntnis des empirischen Determinismus seine Handlungen dem Schicksal überlassen zu können vermeint und so das gleiche Resultat erreicht glaubt, wo doch die neue Idee die Motivreihen selbst ganz verändert hat, so müßte es auch mit dem Naturgesetz gehen. Seine Erkenntnis würde als ein neues Glied der Kausalreihe es selbst aufheben, da sein unbekanntes Wirken geradezu eine Prämisse seiner Geltung ist. Marx zeigt uns gerade, wie man so zu erheblichen Fehlern gelangt, indem er für die Zukunft meint, die Arbeiterklasse habe keine Ideale — nicht einmal ökonomisch travestierte — zu verwirklichen. Weil er glaubt, das Bewegungsgesetz der modernen Gesellschaft enthüllt zu haben, wähnt er, den Motiven der Arbeiter die Wirksamkeit absprechen zu können, während in Wirklichkeit umgekehrt auf diese Weise das Gesetz selbst aufgehoben wird. Es ist derselbe gleichfalls schon gerügte Gedankenfehler, der Marx zu der Behauptung verleitete, die er mit den Soziologen des überlieferten Wortsinnes wiederum teilt[1], daß man naturgesetzte Phasen durch die Erkenntnis wohl abkürzen, niemals aber überspringen könne. Eine genaue Analyse zeigte uns früher (S. 177), daß ein solcher Satz vor die Alternative stellt, entweder den empirischen Determinismus verleugnet zu sehen oder die Naturgesetze metaphysisch als außerhalb der Menschen verlaufend zu interpretieren, — was beides unmöglich ist. Es muß vielmehr umgekehrt gesagt werden: erkannte Entwicklungstendenzen können, weil in der Geschichte Erkennende und Erkannte zusammenfallen, infolge des neu gesetzten Motivs durch den Willen der beteiligten Menschen abgeändert werden[2]. Die praktische Lösung des Freiheitsproblems, wie sie der Marxismus will, ist ein widerspruchsvolles Gebilde; die vielen Streitigkeiten, die in seinem Lager aus dem diesem Punkt parallel laufenden Dualismus der empiristischen und psychologischen Begründung des historischen Materialismus heraus ihren Ursprung nehmen, um ein der Geschichtsauffassung entsprechendes Verhalten für

[1] Vgl. Comte, der fast wörtlich übereinstimmend sagt: »Mais alors même que la science réelle est forcée de reconnaître essentiellement son impuissance momentanée devant de profonds désordres ou d'irrésistibles entraînements, elle peut encore utilement concourrir à adoucir et surtout à abréger les crises« (a. a. O. IV, S. 325).

[2] Vgl. das oben S. 452 über den Geltungsbereich der historischen Gesetze Gesagte. Die besonders der Politik gestellte Aufgabe, den Entwicklungstendenzen der Gegenwart nachzuspüren, bleibt hierdurch natürlich unberührt, da ihre Abänderung die praktisch unmögliche oder jedenfalls sehr schwierige Übereinstimmung des Gesellschaftswillens voraussetzt.

die Gegenwart zu gewinnen —, sie sind unlöslich, weil die Fragestellung verkehrt ist. Wie aber die Erkenntnis eines an sich notwendigen Prozesses diese seine Notwendigkeit aufheben kann, so ist die angebliche Freiheit als begriffenes Naturgesetz dann eine Selbsttäuschung, wenn sie einschneidenden und äußerlich bleibenden Einfluß auf die Gestaltung der gesamten Lebensverhältnisse einschließt und hierdurch das Gesetz aufhebt, das sie verwirklichen will[1].

Auch von hier aus kann demnach der Sozialismus nicht verteidigt werden; die Freiheit liegt nicht in einer möglichen Organisation der Gesellschaft, sondern als regulative Idee ebenso in der Unendlichkeit als der Endzweck der Kultur selbst.

§ 5. Die Reorganisation der Gesellschaft.

Wir erhalten das eigentümliche Resultat: sowohl der Kapitalismus als auch der Sozialismus als konsequente Wirtschaftsformen sind kulturfeindlich. Hieraus folgt zunächst, daß derjenige, der den Gegenwartsstaat überhaupt verändern will, im Recht ist. Der Sozialismus ist daher zunächst als Kritik, als Angriffstendenz gerechtfertigt. Dies haben auch scharfe Gegner zugegeben. So sagt selbst Nietzsche: »Immerhin, schon als unruhiger Maulwurf unter dem Boden einer in Dumpfheit rollenden Gesellschaft wird der Sozialismus etwas Nützliches und Heilsames sein können: er verzögert den Frieden auf Erden und die gänzliche Vergutmütigung des demokratischen Herdentieres, er zwingt die Europäer, Geist, nämlich List und Vorsicht übrig zu behalten, den männlichen und kriegerischen Tugenden nicht gänzlich abzuschwören — er schützt Europa einstweilen vor dem ihm drohenden marasmus femininus«[2]. Und Ed. v. Mayer meint in allerdings recht unklarer Form: »Aus dem bestehenden mechanischen, zersetzten, ziellosen, unmäßigen Staatsleben gibt es keine aussichtsvolle Umkehr; nur wenn die herrschenden Bestrebungen sich erfüllt haben, wenn die politische Arbeiterschaft der Sozialdemokratie unseren Unstaat ad absurdum geführt haben und das Gemeingefüge noch weiter gelockert haben wird, dann kann die Persönlichkeit auf ihren Tag hoffen, und da wird die Natur denn schon für ein neues Gemein-

[1] Vgl. als Parallele Nietzsche, der in einem ähnlichen Sinne wie die erwähnten Denker das, was »bisher ein ungeheuerer Zufall« war, das Werden der großen Persönlichkeiten, unter gewußte Bedingungen stellen will. Die absichtsvolle Züchtung von Übermenschen durch gesellschaftliche Maßregel, an die übrigens Nietzsche zumeist nicht gedacht hat, würde trotz oder vielmehr wegen der genauen Berechnung das Ziel verfehlen. Das Gleiche gilt für die Kindererzeugung im platonischen Idealstaate.

[2] Nietzsche, Biographie II, 2, S. 625.

eben sorgen. Aber welch' eine Verwesung steht noch bis dahin unserer Gesittung bevor[1]!«

Hierbei darf man allerdings nicht stehen bleiben. Überraschend leicht zeigt sich vielmehr ein Ausweg aus dem scheinbar unentrinnbaren Dilemma. Indem wir nämlich oben den Kapitalismus als kulturfeindlich bekämpften, haben wir nur die Konsequenzen eines Systems geschildert, das in Wirklichkeit niemals in seiner vollen Schärfe existiert und vor allem heute bereits seinem Untergang zugeeilt ist und noch zueilt. Denn in der Kausalanalyse von Kap. XXI stellte sich heraus, daß die Unterschiede zwischen Kapitalismus und Sozialismus als Wirtschaftssystemen bereits im Entschwinden begriffen sind, weil die Unternehmer selbst die Organisation ins Leben gerufen haben, die der Marxismus nur von der vereinten Arbeiterklasse erwartet. Der teleologisch gültige Gedanke der Hierarchie, der Rangordnung beginnt heute mehr und mehr sich zu verwirklichen. Die ganze Problemstellung lautet jetzt einfach so: Wie wird innerhalb der so entstehenden Mischform, die dem Kapitalismus die freie Bewegung, dem Sozialismus die organisatorische Idee entlehnt, das Gerechtigkeitsideal gesichert, d. h. die Identität der natürlichen und gesellschaftlichen Aristokratie?

Fassen wir zunächst die quantitativen Kulturwerte ins Auge, so folgt die ethische Bejahung des ganzen im vorigen Kapitel behaupteten Kausalprozesses. Aus zwei Gründen ist die Verwirklichung einer Verfassung zu erstreben, in der unter Staatskontrolle die Arbeitgeber- und Arbeitnehmerverbände einander gegenüberstehen. Einmal wird hierdurch das Lohngesetz aufgehoben, das allerdings, wie wir sahen, entgegen dem Dogma des Sozialismus dem Arbeitseinkommen günstig ist. Trotzdem ist es unsittlich, die Menschen dem Gesetz von Angebot und Nachfrage zu unterwerfen, sie in dieser Hinsicht also als Waren zu behandeln und so als Mittel des kapitalistischen Gewinnstrebens aufzufassen. Denn alle Menschen sind uns zwar Mittel und niemals Selbstzweck, Mittel aber nicht im Dienste des Kapitals, sondern der sozialen Idee der Kultur, als Träger einer welthistorischen Entwicklung, in der jeder als gleichnotwendiges Glied dem andern gleichwertig erscheint; denn es gibt keine Gradunterschiede der Ursachen, da auch der bloß quantitative Mensch sich nur mit der Gesamtheit seiner Genossen verneinen könnte. Unmittelbar hängt hiermit der zweite Grund zusammen, aus dem die kausal notwendige Ordnung bejaht werden muß. Denn aus unserer Auffassung des ethischen Grundproblems, die den Wert eines jeden Menschen an-

[1] v. Mayer, Die Lebensgesetze der Kultur, S. 283.

erkennt, folgt zwar nicht die gleiche Berechtigung an den Kulturgütern, wohl aber der Verteilungsmaßstab, der jedem soviel zuweist, daß er die ihn treffende Aufgabe möglichst vollständig erfüllt — innerhalb der Schranke, die durch die Produktivität der ökonomischen Arbeit angezeigt ist und insofern das von Marx dem Mehrwert zugeschriebene »historische und moralische Element« enthält. Der Gelehrte hat von diesem Gesichtspunkt andere Ansprüche an seine Umgebung, Erholung usw. als derjenige, der auf der Wertskala die Stufe eines gewöhnlichen Arbeiters einnimmt. Dieser theoretisch nicht weiter auszumachende Maßstab bedeutet in praxi gegenüber den heutigen Verhältnissen eine gewaltige Annäherung der Einkommensteile. Auch aus diesem Grunde ist daher die Aufhebung des Lohngesetzes teleologisch notwendig, damit fortan nicht der Arbeitsmarkt, sondern die Würde des Menschen selbst über seinen Anteil an der Konsumtion entscheidet.

Wir wenden uns zur Stufenleiter der Aristokratie selbst. Zwei Mittel gibt es, die besser als der reine Kapitalismus und Sozialismus geeignet sind, die natürliche Rangordnung zu ermöglichen. Das erste ist die Demokratisierung der Bildungsmittel, die das Bildungsprivileg vereitelt. Sie ist in der Absicht zu verlangen, daß die Gesamtsumme der in der Gesellschaft steckenden Kulturwerte verwirklicht wird. Es muß eine wirklich freie Berufswahl geschaffen werden, in der jeder das ergreift, was seiner Eigenart entspricht. Dem Tüchtigsten die Bahn frei zu machen und ihn hier auf sich selbst gestellt seine Aufgabe erfüllen zu lassen, ist sehr viel richtiger und wichtiger als der demokratische Selbstzweck[1]. Um ein Wort von Marx zu apostrophieren: Die Unentgeltlichkeit des Unterrichtswesens ist die Grundbedingung. Zweitens gibt es aber einen sehr viel sichereren Weg, allen Schäden des Privateigentums und der mit ihm verbundenen widernatürlichen Ungleichheiten die Spitze abzubrechen: Die Steuergesetzgebung. Denn durch die Besteuerung des Einkommens läßt sich leicht die von Marx und Engels dem Mittelalter zugeschriebene Identität von Arbeit und Eigentum erzielen, ohne den objektiven Wirtschaftszusammenhang aufzuheben. Daß in Zukunft noch mehr als jetzt zur Besitzbesteuerung gegriffen werden wird, zeigten wir früher (S. 626) bereits als kausal notwendig. Vom teleologischen Standpunkte ist zu

[1] Die vielfache Abneigung der Unternehmer gegen die Sozialpolitik entspringt zumeist gar nicht der kapitalistischen Gewinnsucht, sondern dem berechtigten Machtbewußtsein, das sich nicht in alles hineinreden lassen will, was es selbst besser versteht. Wird nun jedem nach seinen Fähigkeiten die Möglichkeit geboten, einen leitenden Posten zu erhalten, so verblaßt der Gegensatz zwischen kapitalistischem Unternehmer und Verwalter der Sachgüter.

fordern, daß der Gesetzgeber sich wirklich über den Klassen stehend erweise und durch die Steuerschraube den Überfluß an Reichtum auf der einen Seite den Unbemittelten auf der anderen zuführe. Zu einer solch' großzügigen Finanzpolitik, die das Besitzeinkommen, insbesondere das ererbte, mittelst einer hohen Progressivsteuer beschneidet, fehlen zwar nicht alle Ansätze, wohl aber mangelt es an jener Energie, die mit weitsichtigem Blick die Bedeutung und die Notwendigkeiten des Augenblicks ergreift. Auf diesem Gebiete ist noch außerordentlich Vieles möglich. Sind diese Reformpläne das Ergebnis einer wissenschaftlichen Untersuchung — nach dem großen Gedanken des Saint-Simonismus, die Politik auf eine wissenschaftliche Basis zu stellen —, so setzt hier die Politik in dem engeren Sinne ein, in dem wir sie S. 532 als die Kunst des Möglichen definierten, um in organischer Anknüpfung an das Gegebene die Verwirklichung des sozialen Ideals herbeizuführen[1].

---

[1] Freilich, wo wäre heute die politische Partei, die aus bewußt aristokratischem Prinzip demokratisch ist! Die überlieferte, noch heute festgehaltene Parteigestaltung ist entweder veraltet oder der Ausdruck bloßer Klassenvertretung. Auf meinen S. 440 zitierten Artikel der Kölnischen Zeitung, in der ich gleichfalls die beiden obigen Vorschläge gemacht habe, haben einige sozialdemokratische Zeitungen (Hamburger Echo vom 17. Februar, Rheinische Zeitung vom 15. Februar 1909) übereinstimmend geantwortet: »Eine originelle Idee, die Expropriation der Expropriateure mit Umgehung des Klassenkampfes durchzusetzen. Sie wäre gewiß praktikabel, wenn die Kapitalisten und Gesetzgeber Engel wären«. Törichter kann man meine Absicht nicht mißverstehen. Denn während ich so die Expropriation vermeiden will, um mich dem persönlichen Eigentum wieder zu nähern, ist selbstverständlich nicht das geringste dagegen einzuwenden, daß die Reform im Wege des Klassenkampfes erfochten wird. »Der illusionistische Autor« wird besonders an die auch in diesem Augenblicke (Mitte März) noch nicht abgeschlossene Reichsfinanzreform erinnert. Freilich hat der bisherige Verlauf das Klasseninteresse der Besitzenden offenbart, aber doch zugleich — wie schon so häufig — die Unabhängigkeit der Regierung, die nach dem Marxismus ein bloßer »Ausschuß der Bourgeoisie« ist. Die Nachlaßsteuer, um hierauf mit einem Worte einzugehen, ist die gerechteste aller Steuern; nur darf man freilich nicht wie zumeist glauben, daß sie ohne rigorose Besteuerung der Lebenden möglich ist, da sonst der Zufall des Todes des Vermögensinhabers Ungerechtigkeiten für die Familiengestaltung zur Folge hat. Mit Recht hat man jüngst von einem »Staatspflichtteil« gesprochen; die »Erziehung des Deutschen zum Staatsbürger« setzt aber voraus, daß der Staat sich zunächst auch äußerlich auf eine dem Privatmann mindestens ebenbürtige Stufe stellt. Heute erkennt er sich selbst noch nicht den gültigen Wert zu, indem er die zahllosen Steuerdefraudanten im Wege des Verwaltungsverfahrens mit einer Ordnungsstrafe belegt, anstatt sie wie gewöhnliche Betrüger vor die ordentlichen Gerichte zu ziehen. Neu gewonnene Erkenntnis und Furcht vor entehrender Strafe würden ein sehr erhebliches Plus an jetzt unterschlagenen Steuern einbringen. Sollte übrigens, falls das obige Mißverständnis aufgeklärt

Unter den aufgezeigten Voraussetzungen: allgemeine Erschließung der Bildungsmittel und rigorose Besitzbesteuerung glauben wir das Gesamturteil über das Privateigentum dahin fällen zu müssen: Weil die freie Verfügung über Sachgüter ein unlösbarer Ausschnitt aus der Gesamtfreiheit der Persönlichkeit ist, so muß es dem scheinbaren Individualismus des Sozialismus vorgezogen und in diesem Sinne auch noch heute als Bedingung der Kultur und damit als sittlich gerechtfertigt ausgesprochen werden.

Freilich wollen wir — und hierin liegt ein letzter Grund — nicht behaupten, daß die Härte und die anscheinende Ungerechtigkeit in der Welt aufhört. Aber wäre dies denn wirklich ein wünschenswerter Zustand? Hier ist vielmehr der Ort, wo die Selbstaufhebung der materialistischen Geschichtsauffassung auch von unserm Standpunkte aus nachklingt. Lehnten wir es aber ab, mit ihr in der Geschichte einen Kampf um die Lebensmittel zu sehen, was konsequenterweise zur Verteidigung der kapitalistischen Konkurrenz führt, so ist doch auch das Ringen um Kulturwerte ein Kampf, dessen Früchte gerade aus dem Antagonismus geboren werden. Wenn es überhaupt wahr ist, was Marx und Engels über seine Bedeutung lehren, wenn dies, wie Engels im Anschluß an Hegel formuliert, der tiefere Sinn des moralisch Bösen ist und hierin das Prinzip des Fortschrittes eingeschlossen liegt, ist es dann nicht eine falsche Romantik, den Antagonismus auch nur auf einem Lebensgebiete beseitigen zu wollen? Vielmehr wie die Dissonanzen zur Musik, so gehört die Tragik zum Leben, seine Größe ausmachend. Der Abschluß der Reihe, die vollendete Harmonie kann dem unendlich strebenden Geiste nur eine regulative Idee sein. Es gilt mit dem früher anerkannten Weltbild wirklich Ernst zu machen; wenn alles fließt, so hört auch die Möglichkeit der restlosen Übereinstimmung im Flusse der Entwicklung auf. Hat Dilthey die Parole ausgegeben zu einer Kritik der historischen Vernunft, so müssen wir die Analogie zu Kants Erkenntnistheorie vollständig erneuern: es gibt auch eine Dialektik der historischen Vernunft, die die realisierte Harmonie zugleich als notwendige Aufgabe zuweist und doch als Illusion und falsche Wünschbarkeit erkennen

ist, die Anerkennung meiner Vorschläge als »praktikabel« die Hoffnung als nicht ganz utopisch wenigstens andeutungsweise gestatten, daß die Parteien sich auf ihrem Grunde entgegenkämen? In der künftigen Berücksichtigung der Allgemeinheit liegt zugleich ein tiefer rein empirischer Sinn der einmaligen Dialektik der Weltgeschichte.

läßt. Dunkel bleibt der Endsinn der Kultur, und nur dies ist wißbar, daß die Tatsache des allgemeingültigen Wertes über die bloße Natur hinausragt.

Noch immer ist indes unsere Aufgabe nicht beendet. Denn unsere bisherige Behandlung des Problems war formalistisch; sie suchte die gesellschaftlichen Einrichtungen kennen zu lernen, die die Kultur ermöglichen, ohne jedoch ihren Charakter selbst zu prüfen. Diese letzte Untersuchung knüpfen wir an die einzige Frage an, die bisher aus dem Bestande der sozialistischen Ansprüche unerledigt geblieben ist, die Frage: ist die Arbeitsteilung aufzuheben und damit der modernen Kultur ein toto genere verschiedenes Antlitz zu geben?

Es wurde bereits erwähnt, daß Marx und Engels sich der größten Selbsttäuschung hingeben, wenn sie durch die Sozialisierung der Produktionsmittel, die den objektiven Verflechtungszusammenhang allgemein macht, dieses Ziel erreichen zu können glauben. Aber vielleicht erhalten wir so doch eine gültige Idee. Unter den vielen Parallelen, die wir zwischen dem Marxismus und Nietzsche zogen, ergibt sich hier die interessanteste. Denn sein Grundgedanke war ja auch das Ideal des Vollmenschen, durch den die arbeitsteilige Kultur der Gegenwart über Bord geworfen wird. Marx' Aufhebung der Arbeitsteilung berührt sich mit diesem Subjektivismus[1]: beide wollen die moderne Verfassung durchbrechen, in der, wie wir am Schluß des vorigen Kapitels erkannten, gleich einem Unternehmen des wirtschaftlichen Rationalismus der einzelne seine Pflicht im kleinen tut, dem ganzen aber als einer fremden und unbekannten Macht gegenübersteht. Von Nietzsche akzeptierten wir bisher den Gedanken der Rangordnung, von Marx seinen Blick für die Bedeutung der sozialen Frage. Der eine ist durch den unhistorischen Gesichtskreis geblendet, der in der Arbeiterbewegung nur Dekadence, nur demokratische Dummheit sehen läßt[2], der andere durch seinen Gleichheitsfanatismus, durch

[1] Berdiajew sagt: »Ihm (Nietzsche) war von der Bourgeoisie ein Stempel aufgedrückt, der ihn zu begreifen verhinderte, daß der Sozialismus alle zu Übermenschen machen will« (Neue Zeit 18, II, S. 202). Der oben entwickelte Gesichtspunkt ist damit richtig erkannt, wenn auch die Absicht, alle zu Übermenschen machen zu wollen, infolge der natürlichen Rangordnung der Menschen eine contradictio in adjecto ist. Vgl. auch die ansprechende »zur Versöhnung« geschriebene Broschüre des Sozialisten Falkenfeld: »Marx und Nietzsche«, die jedoch an der traditionellen Gegenüberstellung von Sozialismus und Individualismus krankend an allen tieferen von uns entwickelten Problemen und Parallelen vorbeigeht. Erneuerung der Renaissancezeit versprechen auch Tugan a. a. O. S. 21, 30 und Koigen a. a. O. passim.

[2] Nietzsche schilt: »Die Dummheit, im Grunde die Instinktentartung, welche heute die Ursache aller Dummheiten ist, liegt darin, daß es eine

seinen Massenkultus. Widerspruchslos ließ sich das Berechtigte bei beiden von einem zugleich ethischen und historisch geschulten Standpunkt vereinigen. Das Gemeinsame beider, die Verwerfung der objektiven Kultur bleibt zu prüfen übrig.

Am tiefsten zeigt sich hier die Verwandtschaft zwischen Marx und Nietzsche: sie wurzeln beide in der Romantik. Kein Geringerer als Goethe war es, der mit dem ganzen Tiefsinn seines anschauenden Realismus die Veränderung, die die Kultur im 19. Jahrhundert getroffen hat, als eine historische Notwendigkeit einsah. Er, einer der letzten großen Universalmenschen, lernt zuletzt verzichten zugunsten des Berufs-, des Teilmenschentums. Wollte noch Faust ursprünglich das, was der ganzen Menschheit zugeteilt ist, in seinem inneren Selbst durchleben, um zuletzt in sozialethischer Wirksamkeit zu enden, so bezeugen noch deutlicher das neue Kulturideal »Wilhelm Meisters Wanderjahre«, die den Untertitel führen: »Die Entsagenden«. Dem unsteten Wanderer ruft Jarno zu: Es ist jetzo die Zeit der Einseitigkeiten. Daß ein Mensch etwas ganz entschieden verstehe, vorzüglich leiste, darauf kommt es ... Sich auf ein Handwerk zu beschränken ist das Beste«. Und in Makariens Tagebuch lesen wir: »Wer sich von nun an nicht auf eine Kunst oder Handwerk legt, der wird übel dran sein ... Bis man von allem Notiz genommen hat, verliert man sich selbst«[1]. Daß Marx trotz seines sonst so scharfen Blickes für historische Notwendigkeiten an diesen neuen Gemeinschaftsbedingungen vorbeiging, verschuldete neben seiner romantischen Unterströmung die Anknüpfung an den Empirismus der französischen Aufklärungsphilosophie, die ihn von einer Umgestaltung der

---

Arbeiterfrage gibt. Über gewisse Dinge fragt man nicht: erster Imperativ des Instinkts«. Der Schüler Schopenhauers sieht wohl die neuen Tatsachen, aber er kann sie nur dumm finden, wo der Schüler Hegels eine neue Vernunft sich zur Wirklichkeit herandrängen sieht. Vor allem vergißt N., daß die von ihm gepredigte unbeschränkte Herrschaft des Geldes heute zur häßlichsten aller Abhängigkeitsformen führen müßte, zur Plutokratie, zur absoluten Herrschaft des Geldes. Übrigens sagt er selbst unmittelbar nach der zitierten Stelle: »Den Konservativen ins Ohr gesagt. Was man früher nicht wußte, was man heute weiß, wissen könnte —, eine Rückbildung, eine Umkehr in irgendwelchem Sinn und Grade ist gar nicht möglich ... Es gibt auch heute noch Parteien, die als Ziel den Krebsgang aller Dinge träumen. Aber es steht niemandem frei, Krebs zu sein. Es hilft nichts, man muß vorwärts« (Werke VIII, S. 153, 155).

[1] Vgl. auch Weber, a. a. O. Brauns Arch. XXI, S. 107 ff. Unbefriedigend bleibt deshalb Riehls Lösung: »Zwischen dem aristokratischen Individualismus, den Nietzsche lehrte, und dem Kollektivismus, der die sozialen Lehren der Gegenwart beherrscht, hat bereits Goethe die reinste Aussöhnung gefunden, die schönste Verbindung gestiftet« (Philosophie der Gegenwart, 3. Aufl., S. 273). Es handelt sich um die objektive Möglichkeit.

sozialen Erfahrung völlig neue Entwicklungsbedingungen erwarten ließ. Ganz anders liegt das gleiche Ziel bei Nietzsche, der den historischen Sinn »unvornehm« schilt, um das Rad der Geschichte zurückzuschrauben und so den Renaissancemenschen zu erneuern. Freilich hat er jenes große Fragezeichen hinter der modernen Kultur errichtet, das uns immer wieder zum Nachdenken auffordert. Denn als die Quintessenz seiner Lehre läßt sich die Meinung bezeichnen, daß Intensität und Extensität der Kultur in umgekehrter Proportion stehen, daß also notwendig die Zunahme ihrer Extensität eine Abnahme ihrer Intensität zur Folge habe. Und in der Tat, die Menschen sind heute sachlicher und unpersönlicher, sie sind kleiner geworden; es fehlt der führende Universalgeist, der seiner Epoche den Stempel aufdrückte.

Gerade aus dem angeführten Grunde ist also vielleicht die Aufhebung der Arbeitsteilung zu bejahen und damit gegen Marx und Engels das Demokratische ihrer Lebensanschauung überhaupt zu verwerfen. Das Ideal des Universalmenschen muß jedoch verneint werden. Denn es gibt kein Mittel zu seiner Verwirklichung, soll nicht die Intensität der Leistung leiden, und nach dieser Richtung hatte Hegel recht: falls sich ein bisher unerhört Neues durchsetzt, so liegt schon in dem Tatsächlichen, in der historischen Notwendigkeit ein tiefer Sinn, der in der Weltgeschichte als dem Weltgerichte ein Vernünftiges finden läßt. Nachdem gerade in Goethe das vollkommene Menschentum seinen höchsten Ausdruck gefunden hat, beginnt der Weltgeist, wie es der Altmeister selbst gesehen hat, ein neues Weben: ein neues Kulturideal steigt auf, in dem niemand alle Werte darstellt, sondern jeder in einem unverlierbaren persönlichen Gehalt den ihm adäquatesten. Marx und Nietzsche übersehen beide, daß, so gedeutet, die zunehmende Differentiation eine in gleichem Maße zunehmende Integration der Kultur einschließt (vgl. S. 662).

Freilich ist jetzt die Gefahr eines Auseinanderfallens sehr groß. Denn ein Allgemeines muß bleiben. Der Sozialismus will es durch eine Änderung der Eigentumsverhältnisse, durch den organisierten Staat. Darin hatte er relativ recht. Die Menschen bedürfen, um sich selbst zu ändern, zunächst einer menschenwürdigen Umwandlung und Ausprägung der materiellen Verhältnisse. Aber im ganzen gesehen, begeht hier der Sozialismus durch seine Überschätzung der Rechtsordnung den größten Fehler, der seinen nur verneinenden Charakter (vgl. S. 512) ebenso verrät wie die Ausschließlichkeit in der Wertung der materiellen Kultur. Denn es ist gewiß richtig, daß mit dem Aufhören des Privateigentums,

mit dem Wegfall der obersten sozialökonomischen Prämisse der Gegenwart alle Verhältnisse einen formal anderen Charakter annehmen müßten. Aber wie wir schon früher (S. 617 f.) an dem Beispiel der Prostitution auseinandersetzten, kann bei noch so einschneidender Änderung der rechtlichen Regelung der Sachverhalt selbst bleiben. Gewiß wehren sich die Arbeiter heute mit Recht dagegen, wenn man sie auf sittliche Selbstbesinnung verweist, — mit dem Hintergedanken, so die Sozialreform zu ersparen. Aber trotzdem ist die Tatsache, die man so zu Grunde legt, durchaus richtig. Ob die sozialen Verhältnisse sich erquicklich gestalten oder nicht, ob die Gesellschaft aus ihrem Schoße Kulturwerte erzeugt oder nicht — das hängt doch zuletzt nur zum geringsten Teil von der Rechtsverfassung und der ihr entsprechenden ökonomischen Ordnung, sondern vielmehr von den Menschen selbst ab.

Es bedeutet eine der seltsamsten Verflechtungen des Denkens, daß die deutschen Metaphysiker, von Haus protestantische Theologen, auf dem Umwege über den Platonismus zu einem gleichen Verfassungsideale gelangten, wie es der Saint-Simonismus der katholischen Kirche abgelauscht hat. Gegenüber diesem Autoritätsprinzip des äußeren Zwanges, zu dessen Spielart auch der Marxismus gehört als ein Teil der Denkrichtung, die im Protestantismus nur verneinende Tendenzen sieht, muß vielmehr das evangelische Prinzip der freien Individualität und inneren Überzeugung, die Autonomie der Vernunft geltend gemacht werden. Die Reorganisation der Gesellschaft, die wir erstreben, kann nicht von außen, sondern nur von innen durch eine neue organische Weltanschauung geschaffen werden, die das Allgemeine gibt, das die arbeitsteilige Gesellschaft zusammenhält. Die Lösung dieser schwierigsten Aufgabe der Gegenwart erwarten wir von dem Gemeinsinn überhaupt, vor allem aber von der Wiedergeburt der systematischen Philosophie, die nicht als Universaldisziplin, sondern als Wissenschaft von den Voraussetzungen der Einzelwissenschaften heute den Historismus abzulösen begonnen hat.

Hat Marx die ökonomische Geschichtsauffassung Saint-Simons weitergebildet, so sagt Comte in der Fortsetzung seiner idealistischen Deutung einmal: »Au lieu de s'occuper des doctrines relatives au nouvel ordre sociale et ensuite des moeurs correspondantes on s'est uniquement borné à la construction directe des institutions définitives, en un temps où l'état de l'esprit humain indique avec tant d'évidence la seule possibilité

d'institutions purement provisoires, reduites aux objets les plus indispensables et n'ayant d'autre prétention d'avenir que de faciliter autant que possible l'évolution intellectuelle et morale qui devra déterminer enfin une vraie régéneration politique«. Wenn hier Comte einer Regulierung »des objets les plus indispensables« nur die Fähigkeit zuschreibt, die Evolution der Kultur zu erleichtern, so hat er im tiefsten Grund Recht. Mit ihm sind wir der Meinung, »que le besoin fondamental des sociétés actuelles est par sa nature éminemment théorique, et que en conséquence la réorganisation intellectuelle et ensuite morale doit nécessairement préceder et diriger la réorganisation politique«[1]. Es folgt hieraus weder ein theokratischer noch ein ökonomischer noch ein politischer Sozialstaat. Die Grundbedingung ist vielmehr eine völlige Lossagung vom Materialismus, insbesondere vom Marxismus, der seine historische Mission erfüllt hat. Nur eine radikale Wendung zu einem Idealismus, der nicht wie der überlieferte Liberalismus, Sozialismus und Positivismus (vgl. S. 512) negativ, sondern wirklich positiv ist, kann die Bewegung der Gegenwart in gültige Bahnen leiten. Die letzten geschichtlichen Gegensätze sind nicht, wie Rodbertus will, »Gesellschaft und Individuum«, sondern Materialismus und Idealismus.

Die höchste Verfassung aber wäre die, in der jeder in ästhetischer Harmonie den ihm spezifischen Kulturwert verwirklichte innerhalb eines organisch Allgemeinen, dem er sich aus eigener Erkenntnis oder selbstgewählter Autorität unterwirft. Wenn auch in modifizierter Form, so würde dann doch das Kulturideal Goethes den Tag schauen:

Höchstes Glück der Erdenkinder sei Persönlichkeit.

Dürfen wir hoffen, daß aus den Antagonismen der Gegenwart solch' ein neuer Frühling sprießt? Geht nach dieser Richtung die früher konstatierte Renaissance des Idealismus? Wir wissen es nicht, aber die Frage muß bejaht werden.

[1] Comte, a. a. O. IV, S. 119, 175.

Schlußwort.

Gesamtwürdigung des Marxismus.

Unsere Untersuchung ist beendet. Doch wäre es falsch, schon jetzt zu schließen. Denn in der Fülle der Einzelkritik ist der Blick für die allgemeine Bedeutung des Marxismus verloren gegangen. Sie gilt es in kurzem als Auszug aus den kritischen Kapiteln zu reproduzieren.

Der Gehalt des Marxismus liegt zunächst nicht auf systematischem Gebiete. Weder die materialistische Geschichtsauffassung, noch das System der ökonomischen Theorien, deren Verknüpfung selbst wieder mißlungen ist, kann dem kritischen Blick standhalten. In der Geschichtsphilosophie ist zwar die Betonung der wirtschaftlichen Kausalketten von Wert gewesen, überhaupt die Hervorhebung des Klassenkampfes. Aber einen richtigen Gedanken erhält man doch nur durch radikale Umbiegung des ökonomischen Monismus. Auch darin mag ein Verdienst gesehen werden, daß Marx und Engels in materialistischer Form die Traditionen der deutschen Metaphysik wach erhielten und so aufs deutlichste die Trennung von Kausalität und Teleologie nahelegen. Am wenigsten ist der Aufbau des ökonomischen Systems gelungen, das in allen abweichenden Punkten einen Rückschritt gegen die klassische Ökonomik bedeutet. Fast gegen den Willen von Marx fanden wir nur dank seinem historischen Auge eine Anpassungsformel, deren Geltung seinem Zukunftstaate zuletzt doch nicht entspricht. Zudem ist er in fast keinem Punkte seiner Doktrinen wirklich originell gewesen. Marx war wohl, wie wir in der Einleitung sagten, ein eminent systematischer Kopf. Indem er aber die ihm zuströmende Gedankenwelt zu einem großen Schema verarbeitete, *das als Synthese allerdings neu ist*, entgingen ihm zufolge eines Mangels an Scharfsinn und theoretischer Klarheit die so entstehenden Widersprüche[1].

[1] Über Engels' Beurteilung des Verhältnisses zwischen Marx und seinen Vorgängern vgl. S. 552 f. Allerdings haben wir selbst S. 67 gesagt, daß auf Prioritätsstreitigkeiten kein übergroßes Gewicht zu legen ist. »Verstandes-

In dem System selbst kann also ein über das historisch Interessante und Anregende hinausgehender Wert nicht gefunden werden. Dagegen sind Marx und Engels anzuerkennen als Historiker selbst. Nach verschiedenen Richtungen. Einmal für die Vergangenheit, wo namentlich auf dem Gebiete der Wirtschaftsgeschichte seit dem Mittelalter durch Marx Bedeutsames geleistet worden ist. Aber noch größer steht er da als Geschichtsschreiber der großkapitalistischen Gesellschaftsordnung. Die Schilderungen der jüngsten Vergangenheit, die vielen noch heute unrichtigerweise als Gegenwart gilt, hat er mit faszinierender Beredsamkeit verstanden. Trotz seiner Gelehrtheit ist vielleicht kein anderes Buch als das »Kapital« so geeignet zur Einführung in die Arbeiterpsyche. Es lebt und webt hier ein Irrationales, ein unaussprechliches Sehnen und Verlangen, ein Wille zur Tat und zum neuen Lebensinhalt. Die Empörung gegen die Herrschaft des Geldes und der Sachgüter, dieses Grundmotiv der geknechteten und mit Unmut sich aufbäumenden Arbeiterseele, dies unmittelbar Deutliche, daß etwas in dem Fortschritt der materiellen Kultur nicht stimmen kann, dieses anscheinend Selbstverständliche ist es, was den außerordentlichen Erfolg auch der Schriftwerke von Marx und Engels erklärt. Und noch in später Zukunft wird man das »Kapital« lesen als das Dokument einer seltsamen und schrecklichen Zeit, die eine Künstlerhand in ihren seelischen Abstufungen, in ihren Schmerzen und Hoffnungen gezeichnet hat. Ganz richtig hat deshalb Sombart Marx mit Zola in Parallele gestellt: »Nur ein Mann tritt uns vor Augen, den man neben Marx stellen könnte als sozialen Schauer: Emil Zola«[1].

Neben dem Theoretiker muß aber auch der praktisch tätige Marx als Organisator der Arbeiterbewegung gewürdigt werden. Nur den Verfassern des Kommunistischen Manifests gelang der nationale und internationale Zusammenschluß der Proletarier, weil in ihnen sich alle Errungenschaften des englischen, französischen und deutschen Sozialismus zu-

---

schärfe« spricht Marx auch Sombart im Anschluß an ein Urteil Roschers ab, a. a. O. S. 52. Der wichtigste Gedanke der verschiedenen Sozialtheorien ist, sofern es auf systematische Wahrheit ankommt, der, daß die kapitalistische Entwicklung durch die Sozialisierung der Arbeit selbst die Bedingungen schafft, die auf einem bestimmten Grade der Organisation des Proletariats die Berücksichtigung der Allgemeinheit gebieterisch erheischen.

[1] Sombart, a. a. O. S. 58. Nur ist freilich damit der objektive Wahrheitsgehalt, den Sombart merkwürdigerweise überhaupt leugnet (vgl. S. 278), gefallen.

sammenfassen[1]. Zugleich wurde aber durch die Schüler Hegels der Arbeiterklasse jene Grundstimmung eingepflanzt, deren Wert für den verhältnismäßig ruhigen Verlauf der Bewegung nicht hoch genug veranschlagt werden kann. Die evolutionistische Geschichtsauffassung siegte auch dort, wo zufolge der gezeichneten Gegensatzentwicklung der Revolutionsbegriff niemals ganz aufgegeben werden konnte. So wurde die kapitalistische Entwicklung zu einer sozialreformatorischen Verschiebung der sozialen Verhältnisse prädestiniert. Die Massen aber gewöhnten sich nach anfänglicher Auflehnung gegen das Maschinenwesen daran, in dem Elend des Heute die Hoffnung der Zukunft garantiert zu sehen. Wie die früher gerügten Mängel der Beweisführung, so hat die dialektische Methode auch ihren Wahrheitsgehalt am deutlichsten im modernen Sozialismus gezeitigt. Ihr tieferer Kampfessinn, daß alles trotzdem entsteht, verhinderte, daß die Massen, wie es leicht möglich gewesen wäre, reaktionär wurden; sie begrüßten vielmehr den technischen Fortschritt, seine momentane Unbill als geschichtliche Notwendigkeit empfindend. Die historische Weltauffassung der deutschen Metaphysik hat die Arbeiterfrage segensreich befruchtet[2].

Allerdings sind Marx und Engels an ihre Aufgabe mit schroffster Einseitigkeit herangetreten. Aber auch dies war gegenüber den französischen Sozialisten, die sich an alle Zeitgenossen wandten, eine fördernde Tat. Das Klasseninteresse des Proletariats konnte sich nur zur Anerkennung seiner Berechtigung durchsetzen, wenn es in geschlossener und radikaler Selbstentwicklung auftrat. Freilich leiden wir heute, wo diese Anerkennung längst zum Allgemeingut geworden ist, an den von Marx und Engels geschaffenen Formen. Was einst notwendig war, tritt jetzt hindernd der Verständigung entgegen. Es ist, als ob man die materialistische Geschichtsauffassung habe legitimieren wollen, und so wurde die heutige Gesellschaft wirklich in Klassen gespalten, deren heterogene Bewußtseinsformen die Theorie

[1] Darin liegt eine Tragik, zugleich aber eine historische Notwendigkeit, daß nicht das einzelne originelle System den praktischen Erfolg hatte, sondern erst die Zusammenschweißung zu einem nur hierin originellen. Dieser Umstand erklärt leicht den praktischen Utopismus und die organisatorische Unfähigkeit des englischen und französischen Sozialismus, die Tugan-Baranowsky, Der moderne Sozialismus S. 159, 179, mit Recht der Marxschen Taktik gegenüberstellt.

[2] »Das Größte«, sagt Naumann (Das Schicksal des Marxismus, Neue Rundschau 1908, S. 1396), »was Marx der deutschen Arbeiterbewegung geleistet hat, ist die Grundstimmung, die er in der Arbeiterschaft dem technischen Fortschritt gegenüber gewirkt hat«.

vom alleinigen Klassenkampf der Verwirklichung annähern. Historisch ist Marx' Abfall von Proudhon gerechtfertigt. Aber gerade deswegen ist heute, wo der theoretische und praktische Dogmatismus des Marx'schen Lebenswerkes seine Berechtigung eingebüßt hat, eine Rückkehr zu der wirklich freien Geistesverfassung Proudhons geboten, dessen Antidogmatismus ihn selbst von der Knechtschaft des eigenen Systems befreit hat. So schreibt er kurz vor dem Bruche an Marx: »Ich huldige mit dem Publikum einem fast absoluten ökonomischen Antidogmatismus. Wir wollen gemeinsam, wenn sie zustimmen, die Gesetze der Gesellschaft suchen, die Art, wie sich diese Gesetze realisieren, den Fortschritt, gemäß welchem wir dazu gelangen, sie zu entdecken, aber wir wollen es vermeiden, nachdem wir alle Dogmatismen a priori zerstört haben, unsererseits das Volk doktrinär zu machen . . . Lassen Sie uns eine gute und loyale Polemik eröffnen; geben wir der Welt ein Beispiel einer weisen und vorsichtigen Toleranz, aber weil wir an der Spitze der Bewegung sind, dürfen wir nicht die Häupter einer neuen Intoleranz werden, dürfen nicht die Apostel einer neuen Religion werden; wäre es auch die Religion der Logik, die Religion der Vernunft. Lassen Sie uns jeden Widerspruch entgegennehmen und ermuntern; lähmen wir alle Ausschließungen, allen Mystizismus; lassen Sie uns niemals eine Frage für erschöpft erachten, und wenn wir uns bis auf unser letztes Argument aufgebraucht haben, fangen wir von neuem an mit Beredsamkeit und Ironie«[1].

Es sind dieselben Worte, die wir als Motto dem Buche vorangesetzt haben. Sie bedeuten in diesem Zusammenhang einen Mahnruf an alle Sozialisten zu stets erneuter Selbstprüfung ihrer Ansprüche, einen Weckruf für die Sozialdemokratie wie nicht weniger für alle anderen Klassen, über dem Besonderen, dem Klasseninteresse von Neuem das Allgemeine zu suchen. Eint uns doch alle eins: das ehrliche Mühen um die Wahrheit, die nicht proletarisch, sondern allgemeingültig ist. Etwas von dem Geiste Proudhons täte den heutigen Parteipäpsten gut, die den Kultus des Proletariats und die Herabsetzung der übrigen Klassen noch weiter treiben als Marx selbst, dessen großzügiger Determinismus ihn vor der Verunglimpfung des einzelnen zumeist bewahrt hat[2].

---

[1] Proudhon zitiert bei Diehl, Proudhon II, S. 306. Vgl. auch Grün, (a. a. O. S. 403): »Proudhon ist der erste vollkommen vorurteilsfreie Franzose, den ich jemals kennen gelernt habe«.

[2] Vgl. aus dem sozialistischen Lager ähnlich Nossig, Reform des Sozialismus I, 1 S. XVIII ff.

Um so näher liegt heute eine Annäherung, da — und hiermit kehren wir zur Würdigung von Marx zurück — auch seine Kritik des Kapitalismus durchaus nicht allein von proletarischen Gesichtspunkten geleitet ist. Vielmehr fanden wir in ihr einen leidenschaftlichen Protest gegen die Herrschaft des Geldes und die Versachlichung der Kultur überhaupt. Zwar ist der Glaube an die Möglichkeit, die objektive Kultur aufzuheben, ein romantischer Ausfluß eines extremen Subjektivismus, und ebensowenig konnten wir in dem angeblichen Allheilmittel des Zukunftsstaates eine genügende Garantie für quantitative und noch viel weniger für qualitative Kulturwerte sehen. Aber die Zukunftserwartung überhaupt, die zuerst der Marxismus und ganz allgemein der moderne Sozialismus in die Massen geworfen hat, sie scheint ihrer Erfüllung entgegenzugehen, wenn eine Wendung ihres Inhalts gestattet ist. Hierher gehört nicht nur die kausal und teleologisch gleich unvermeidliche Emanzipation der Arbeiterklasse von der Knechtschaft des Privatkapitals, vor allem ist hierhin zu rechnen die idealistische Selbstbesinnung einer neuen der Herrschaft der materiellen Interessen entfremdeten Zeit, deren Flügelschlag wir in der Gegenwart spüren zu können vermeinten und deren Ziel auf Aufhebung der Klassenherrschaft gehen muß.

Ein letzter Wert des Marxismus liegt in der Persönlichkeit seiner Urheber selbst. In beiden, in Marx nicht weniger als in Engels lebt etwas von der Unerschrockenheit und dem Unabhängigkeitssinne der klassischen deutschen Philosophie. Der »theoretisch-rücksichtslose Geist«, der »deutsche theoretische Sinn«[1], den Engels im grotesken Widerspruch zu dem Grundgedanken seiner Geschichtsauffassung den deutschen Metaphysikern nachrühmt, er hat sich in ihnen in demselben Maße fortgepflanzt, als er in offiziellen Kreisen vielfach zurücktrat. Einseitigkeit ist aber alsdann noch mehr wie sonst Bedingung der Größe. Und so rechtfertigt sich ihre Kampfesnatur, wie Nietzsche sagt: »Die Wahrheit ist ein Weib, sie will nur einen Kriegsmann«.

Das gleiche Recht freilich, das wir damit Marx und Engels zugestehen, beanspruchen wir für uns selbst. So mag den Schluß der Untersuchung abermals ein Wort Proudhons bilden, das die Selbstbescheidung und die Objektivität des Mannes ausgezeichnet charakterisiert: »Was kümmert dich, Leser, meine armselige Persönlichkeit? Ich stamme wie du aus einem Jahrhundert, wo sich die Vernunft nur der Tatsache und dem Beweis unterwirft, mein Name ist, wie der deinige, Sucher der Wahrheit; meine Aufgabe steht geschrieben in den

[1] Engels, L. Feuerbach, S. 57 f.

Worten des Gesetzes: Sprich ohne Haß und ohne Furcht; sage, was du weißt«[1].

Dieses einfache Bewußtsein, das als richtig Erkannte gesagt zu haben, muß und darf dann genügen, wenn die letzte Wahrheit nur eine notwendige Idee, nicht aber eine realisierte Aufgabe einschließt.

---

[1] Proudhon, Was ist das Eigentum? S. 3.

Namenregister.

(Solche Schriftsteller, die zwar im Text erwähnt sind, unter dem Gesichtspunkte dieses Buches aber keine Bedeutung haben, sind hier übergangen.)

A.

Adler, Georg 50, 54, 60, 72, 556, 571.
Adler, Max 102, 118, 128, 130, 222, 238, 467, 469—76, 675, 678 f., 683.
Aristoteles 154, 269, 393, 606, 621.
Avenarius 130, 402.

B.

Baco 54, 515, 653.
Bakunin 33.
Barnave 54, 60.
Barth, Paul 15, 54, 61, 62, 160, 166, 191, 207, 208, 222, 403, 413 f., 419, 422, 430, 448, 457, 478, 482, 502 f., 647 f.
Bazard 62, 85, 387.
Bauer, Bruno 32 f., 69.
Bauer, Edgar 33.
Bebel 378, 427, 593, 617, 696, 705.
Belfart-Bax 458.
Beloch 601, 603 f.
Bentham 55 f.
Berdiajew 671, 716.
Bergbohm 394, 445.
Bernheim 465, 525.
Bernstein 129, 304 f., 307, 404—06, 411, 414, 461—65, 509, 526, 536, 538, 539, 557, 566, 586, 588, 616 f., 619, 629, 630, 675, 676 f., 690, 692, 696.
Bierling 190.
Biermann 701.
Binding 445.
Blanc 54, 60, 62, 329.
Bloch 695.
Bogdanow 403, 484.
Böhm-Bawerk 536, 541, 556, 574, 581 f.
Bonnier 411.
Bortkiewicz 538 f., 553, 567, 575, 583 f.
Boudin 701.
Bray 86, 249.
Breysig 522.
Brisbane 60.
Brissot de Varnville 57, 80.
Bücher 486, 493 f., 451, 511, 598, 601 604, 612—14.

C.

Cabet 55, 517.
Calwer 635 f.
Carlyle 48, 345.
Cathrein 179, 399, 536.
Chevalier 54.
Cohen 671.
Cohn 630 f., 696.
Comte 61, 85, 132 f., 150, 211 f., 387, 397, 413 ff., 424, 437, 476, 482, 485, 497, 512, 515, 518, 709 f., 719 f.
Condillac 55.
Condorcet 61.
Considérant 52, 54.
Cunow 54, 129, 268, 400, 588, 590, 696, 697.

D.

David 636.
Descartes 54, 358, 653.
Dezamy 55, 397, 708.
Diehl 62, 84, 240, 536, 556, 563, 574, 575, 578, 630 689.
Dietzel 58, 345, 379, 386, 394, 420, 421, 436, 515, 537, 540, 541, 542, 544, 556, 559, 565, 574, 577, 586 f., 600, 601, 604—06, 612, 630, 637, 684—87, 708.
Dietzgen 406—09, 456 f., 505 f., 680.

Dilthey 448, 715.
Douay 659.
Dühring 9, 95, 106, 489, 499.
Durkheim 403, 422.

E.

Eisenhart 520.
Eleutheropulos 268.
Enfantin 62, 387.
Engels passim.
Erdmann, Benno 35, 51, 100, 115, 154, 179, 387, 393, 396, 399, 454, 482, 500 f., 504.
Erdmann, Eduard 51.
Eulenburg 403, 414.

F.

Falkenfeld 716.
Fendrich 693.
Ferguson 54.
Ferneck 190.
Fichte 9, 12 f., 25, 189, 387, 689.
Fischer, Karl 619.
Fischer, Kuno 27.
Feuerbach 34—50, 71 f., 76, 78, 144, 201, 234 ff., 397, 446.
Fourier 9, 55, 60 f., 85, 329, 368, 388, 708, 709.

G.

Gay 55.
Geiger 423.
George 626.
Gerlach, Otto 670, 675, 681.
Goethe 13, 25, 82, 223, 496, 657, 717.
Göhre 456, 619.
Goldscheid 307 f.
Gray 371.
Groß 95.
Große 591, 594.
Grün 50, 59, 82 f., 360, 367, 379, 386, 397, 517, 628, 669, 708, 709, 724.
Guizot 54, 60.
Gumplowicz 419, 479, 492, 593, 596.
Gunter 462, 671.

H.

Häckel 398, 696.
Hartmann 111, 213, 502—04, 506, 508, 658.
Hebbel 691 f.
Hegel passim.
Heine 692.
Heinzen 93.
Helvetius 55 f.
Hengstenberg 31.
Herder 54, 414.
Herkner 162, 696.
Heß 51 f., 363.
Hildebrand 89.
Hilferding 149, 581.
Holbach 56 f., 59.
Huber 416, 659.
Hume 57, 61, 235, 393, 437, 443, 502, 504.
Huxley 696, 709.

J.

Jacoby 230, 696.
Jäger 535, 696.
Jansen 613.
Janssen 642.
Jaurès 54, 60, 464, 671.
Jellinek 490, 592 f.
Joffe 403.

K.

Kampffmeyer 54, 400, 483.
Kant 5, 9, 10—12, 21, 82, 119, 121, 140, 189, 239, 362, 393 ff., 443, 448, 502, 504, 531, 654, 659, 667, 670 ff., 679—84, 715.
Kapp 423.
Karner 446.
Kautsky 54, 88, 129, 150, 178, 183 f., 223, 272, 306 f., 357, 358, 378, 386, 403, 404, 416, 444, 457—61, 476, 540, 557, 566, 586, 587, 588, 624 f., 627, 635, 636, 642, 646, 649, 655, 664, 679, 696, 697, 701.
Kellers-Kranz 129.
Knapp 546.
Koigen 690, 716.
Koppel 538, 545, 547, 680.
Krille 660.
Kumpmann 626.

L.

Labriola 457.
Lafargue 124, 404, 464, 534, 580, 696.
Lamprecht 431, 450, 480—82, 522, 609, 642 f., 649 f., 659.
Lande 580.
Lange 404, 562, 696.
Lask 445, 446, 687.
Lassalle 68, 95, 147, 275, 329, 562 f., 632, 692.
Leroux 52.

Lessing 656.
Liebknecht 119, 126, 137, 696.
Lindheimer 695.
Lippert 478 f.
Locke 54, 57, 360, 393, 653.
Lubbock 593.
Lütgenau 205.
Luther 358, 645, 649.

M.

Mably 55.
Mach 402 f., 484.
Mac Lenan 593.
Malthus 48, 452, 563, 565 f.
Marx passim.
Masaryk 1, 67, 138, 170, 189, 464, 525, 579, 593.
v. Mayer 711 f.
Mehring 3, 29, 39, 52 f., 88 f., 94, 124, 129, 174, 207, 382, 401, 651, 655 f., 658—60.
Menger, Anton 60, 250, 445, 490, 530, 590, 630, 664, 680, 694, 704, 706.
Michelet 50.
Mill 393, 397, 449, 486, 505, 507, 626.
Mommsen 601—04.
Montesquieu 54, 414.
Morelly 57, 708.
Morgan 232 f., 258—62, 590 ff.
Möser 54.
Muckle 59, 62, 67 f., 133, 189, 368.
Mülberger 54, 63, 85.
Münsterberg 448, 684.

N.

Natorp 671.
Naumann 632, 693 f., 723.
Nietzsche 2, 25, 435, 438—41, 444, 519, 531 f., 607. 658, 685, 691—93, 700, 705, 711, 716—18.
Noirée 423.
Nossig 724.

O.

Oldenberg 544, 581.
Oppenheimer 564 f.
Owen 9, 55, 88.

P.

Pannekoek 370, 456, 679.
Paulsen 446.
Pesch 166, 536.
Philippovich 57.
Plato 269, 289, 393, 605, 703, 711, 719.
Platter 563.
Plechanow 54, 58 f., 103, 118, 208, 224, 404, 655, 659, 664.
Pöhlmann 601—03, 605—07.
Proudhon 52, 54, 59, 62 f., 72 f., 79 bis 86, 106, 116, 118, 144, 232 f., 240, 250, 285, 289, 293, 294 ff., 311, 321, 329, 344—46, 371, 379, 388, 421, 424, 517, 526, 553, 591, 669, 689, 724, 725 ff.

R.

Rappoport 671, 675.
Ratzel 415—18.
Ricardo 144, 236, 249, 294, 301, 313, 421, 507, 520, 534, 537, 541, 549, 550, 551, 553 f., 563, 572 ff., 574, 577.
Rickert 394, 431, 446, 448 f., 450, 453, 522—25.
Riehl 719.
Riekes 398, 580.
Ritschl, O. 448.
Rodbertus 144, 249, 253, 371, 380, 420, 422, 485, 495, 552, 558, 578 f., 586, 600, 601, 604, 609, 630, 636, 669, 686—88, 708.
Roscher 520, 722.
Ruge 28, 40, 41, 53.

S.

Saint-Simon 9, 54, 59—62, 85, 133, 150, 189, 329, 368, 387, 600, 668, 687, 694, 709, 719.
Schäffle 57 f., 534, 535 f., 666, 696.
Schelling 13, 25, 30, 125, 189, 387, 600.
Schiller 239, 656 f.
Schlaikjer 660.
Schmidt, Carl Eugen 660.
Schmidt, Conrad 404, 566, 580, 588.
Schmoller 435, 493—95, 520, 534, 592, 593—96, 614, 696, 700.
Schopenhauer 189 f., 439, 512, 658.
Schröder 592.
Schubert-Solden 424.
Schulze-Gävernitz 523, 525, 548.
Shaw 695.
Sigwart 501.
Simmel 58, 180, 402, 403, 424, 435,

436, 437, 443, 447, 449, 451, 453 f., 497 f., 523, 524, 527, 543, 547, 553, 574, 601, 606, 608, 620 f., 640 f., 646 f., 662 f., 681 f., 707.
Smith 67, 83, 313, 421, 422, 433, 548 f., 550, 551, 552, 554, 572, 575.
Sombart 4, 51, 67, 88, 89, 91, 95, 143, 167, 249, 422, 433, 457, 518 f., 563, 579 f., 581, 582, 611—13, 615, 616, 619, 627, 637, 643, 645, 661 f., 671, 675, 677 f., 706, 722.
Speck 609.
Spence 57.
Spencer 437, 441, 662, 696.
Spinoza 103, 393, 502, 504, 685.
Stammler 105, 129, 163 f., 176, 179, 229, 370, 410, 421, 445 f., 467—69, 475 f., 521, 528, 584 f., 618, 671—73, 681 f.
Starke 592.
Staudinger 404, 406, 671, 680.
Steffens 125.
Stein, Lorenz 61, 63—66, 68, 87.
Stein, Ludwig 54, 398, 591, 593, 597, 696.
Stern 222, 400, 406, 690.
Stirner 33, 72, 76 f., 82, 85, 331, 342 f., 370, 513 f., 705.
Strauß, David 32.
Strieder 613.
Struve 50, 67, 87, 95, 166, 499, 528 f., 540, 557, 675 f.

T.

Taine 431.
Tarde 541.
Thompson 86, 249 f.
Thon 190.
Toennies 138, 191, 423, 524, 589 f. 636, 670.
Treitschke 28 f., 435, 691, 700.
Trendelenburg 154, 503.
Tröltsch 446.
Tugan-Baranowsky 116, 160 f., 185, 188 f., 222, 250, 417, 461, 477 f., 484, 499, 524, 541, 542, 556, 557, 573, 575, 585, 588, 589 f., 627, 663, 664 f., 671, 675, 681, 695, 716, 723.
Turgot 61.

V.

Verworn 441.
Vico 54, 131.
Vorländer, Karl 404, 465, 670, 671, 674 f., 679, 680, 681.

W.

Wagner, Adolf 420, 435, 451, 457, 542, 637, 669, 696.
Wagner, Richard 512.
Weber, Marianne 387.
Weber, Max 468, 643—48, 661, 700, 701, 717.
Weisengrün 465.
Weitling 51.
Wenckstern 50, 54, 189.
Weryho 51.
Westermarck 592, 594.
Wilde 695.
Windelband 444, 446, 448 f., 523, 652 f.
Wolf 548, 563, 565 f.
Woltmann 54, 118 f., 132, 176, 222, 223, 404, 406, 414, 429, 461, 465 bis 467, 470, 484, 499, 671, 673 f., 681, 694, 696—98.
Wundt 397, 436, 448, 450, 451, 453, 454, 531.

Z.

Zeller 213.
Zetterbaum 241, 400.
Ziegler 696.
Ziehen 435.

Altenburg
Pierersche Hofbuchdruckerei
Stephan Geibel & Co.

University of Toronto
Library

DO NOT
REMOVE
THE
CARD
FROM
THIS
POCKET

Acme Library Card Pocket
Under Pat. "Ref. Index File"
Made by LIBRARY BUREAU

Marx, Karl

Author Hammacher, Emil 105126

Title Das philosophisch-ökonomische System des Marxismus.

Ec
M392
Yha